بسم الله الرحمن الرحيم

الفلسفة العربية

مشكلات وحلول

تأليف

الدكتور علي أبو ملحم

عز الدين للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ ١٩٩٤م



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر
الإدارة : ٨٣٤٧٤٨/٩ - ٨٢١٨٤٣ - المخازن : ٨٢٣٨٢٩ المطابع : ٨٣٧١٤٢٠
فاكس : ٨٢٠٣٧٨ - تلكس : ٢٠٣٩٣
بناية لاندترايد - بئر حسن - ص.ب : ١٣/٥٢٥١ - بيروت - لبنان.

مُقدّمة

من الخير أن نشير تمهيداً إلى الخلاف الذي أُثير حول تسمية التراث الفلسفي المكتوب باللغة العربية ، والذي أُنتج معظمهُ ، في العصر العباسي ؛ علماً أنه ليس في العربية فلسفة قبل الإسلام ، ولا بعد القرن الرابع عشر الميلادي . ومن الذين أثاروا هذه المشكلة المستشرق الفرنسي هنري كوربان Henri Corbin في مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964 .

لقد أطلق بعض الباحثين أمثال دي بور ، ومتز ، وإبراهيم مدكور وغيرهم ، على ذلك التراث اسم الفلسفة الإسلامية ، وآثروه على اسم الفلسفة العربية ، زاعمين أن الذين أنتجوه ، لم يكونوا عرباً ، كابن سينا والفارابي ، وإنما كان يجمعهم الإسلام .

بينما فضّل آخرون اطلاق اسم الفلسفة العربية عليه ، لأنه كُتب باللغة العربية ، ولأن اللغة هي التي تعطي النتاج الفلسفي هويتهُ ، وليس دينُ صاحبه . من هؤلاء عبد الرحمن بدوي الذي رأى في الخلاف على التسمية مشكلةً زائفة ، لأن المدلول بنظره واحد : فهي فلسفة عربية لأن الكتب المؤلفة بها كتبت باللغة العربية . وهي إسلامية ، بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام ، حتى لو كان بعضهم لم يعتنقِ الإسلام . ووصف هذه الفلسفة بأنها إسلامية ، إنما قصد به المعنى الحضاري والسياسي ، أي التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام ، إذ الفلسفة علم عقلي خالص ،

وتبعاً لذلك لا تقبل أن تُوصف بوصف ديني ، شأنها شأنُ العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء إلخ . فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو يهودية أو مسيحية ، كذلك الفلسفة لا يصح أن توصف بأنها إسلامية .

ونرى أحد المؤلفين ، على الرغم من تسمية كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ، يستنسبُ تسميتها بالفلسفة العربية ، لأن تلك الفلسفة ، وإن كانت حصيلة عمل فكري مركب ، اشترك به السريان والعرب والأتراك والفرس وسواهم ، اشتراكاً فاعلاً ، لكن العنصر العربي كان راجحاً . ثم إن العرب انفردوا برأيه في تقديم العنصر الجامع الأوحد ، وهو الدين الإسلامي . ذلك المؤلف هو ماجد فخري .

إن الهدف من إثارة هذه المشكلة التي تولاها المستشرقون وضعُ إسفين بين الإسلام والعروبة . وهو يندرج في جملة الأهداف التي ترمي إلى التفرقة والخلاف بين العرب وسائر المسلمين ، ليسهل على الغرب استعمارُهم واغتصابُ ثرواتهم ، والتحكمُ بمقدراتهم . إن العرب كما قال الخليفة عمر بن الخطاب ، مادة الإسلام . ومن الصعب الفصل بين الإسلام والعروبة ، لأن الإسلام عربي المنشأ واللغة والروح . ولذا نقول إن الفلسفة العربية هي الفلسفة الإسلامية ، والفلسفة الإسلامية هي الفلسفة العربية ، شريطة أن تُكتب باللغة العربية . إن اللغة كما يقول آير ، أحد مناطقة المذهب الوضعي ، هي الفكر ، وهي التي تمنحه هويته .

والأخطر من التسمية تقويم الفلسفة العربية . والتقويم يعني تقدير قيمة الشيء . لقد شك بعض الباحثين في قيمة الفلسفة العربية وذهبوا إلى أن ما خلفه العرب في حقل الفلسفة لا شأن له ، إذ يخلو من الإبتكار ، وجله مقتبس عن الفلسفة اليونانية . إن كل ما فعله الفلاسفة العرب هو أنهم تناولوا شيئاً من الفلسفة اليونانية ، وشيئاً من القرآن ، وحاولوا التوفيق بينهما . وقد عبر المستشرق الهولندي دي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » عن هذا الإتجاه بقوله : « وظلت الفلسفة الإسلامية ، على الدوام ، فلسفة انتخابية ، عمادها الإقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي

سبقتها ، لا بافتتاح مشكلاتٍ جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المشاكل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطواتٍ جديدة تستحق أن نسجلها لها . . . ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون ، لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف . . . ومن اليسير أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من إحدى المدارس الحديثة المزهوة بنفسها » .

هذا الحكم ينطوي على كثير من المغالطات . إن إنكار وجود الفلسفة العربية تدحضه مئات المؤلفات التي خلفها المفكرون العربُ في العصر العباسي . ولا يضير هؤلاء المفكرين تأثرهم بمن سبقهم من مفكري اليونان أو الهنود أو الفرس ، فظاهرة التأثر والأخذ موجودة عند جميع الشعوب . صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان ، ولكن اليونان أخذوا أيضاً عمن سبقهم من بابليين ومصريين وهنودٍ وفرس . والدليل على ذلك أن هذه الأمم سبقت اليونان إلى إنشاء حضارات عريقة بنحو ألفي سنة . وإن رواد الفلسفة اليونانية أمثال طاليس وديموقريطس وفيثاغوراس وأفلاطون وفدوا إلى حواضر شرقي المتوسط واطلعوا على معتقدات أهلها وعلومهم .

وكما أخذ العرب عن اليونان ، فقد أخذ الأوروبيون عن العرب في القرون الوسطى ، ونقلوا كتبهم العلمية والفلسفة إلى اللغة اللاتينية ، لغتهم الثقافية ، عن طريق إسبانيا وإيطاليا . وكان لابن رشد أتباع في أوروبا سموا الرشديين .

وفي الفلسفة الأوروبية الحديثة يمكننا أن نلاحظ آثار الفلسفة العربية وبعض ملامحها لدى العديد من الفلاسفة والمدارس الفلسفية التي تزهو بنفسها ، حسب تعبير دي بور . فديكارت أبو الفلسفة الأوروبية الحديثة يسلك الطريق ذاته الذي سلكه الغزالي ، للوصول إلى الحقيقة ، فهو مثله يشك في التقليديات والحسيات والعقليات ، ولا يخلصه من شكه سوى ثقته بالله الذي لا يمكن أن يُضلَّه . وهو يلتقي مع الغزالي في شرطي الفكرة الصحيحة ، أو اليقينية ، وهما الوضوح والتميز . وهو يجعل من الوجود الفكري مبدأ أول لفلسفته وهذا المبدأ نجده عند ابن سينا . إن وجود النفس أو الفكر لا يحتاج إلى برهان وهو يُعرف مباشرة بالحدس ولذا يصلح أن يكون مبدأ للفلسفة .

وإذا كان سبينوزا قد حاول أن ينفرد عن ديكارت في قطع العلاقة بين النفس والجسم ، فإنه لم يستطع أن ينقطع عن الفلسفة العربية أو يقطع صلته بها . إن أساس فلسفته هو مبدأ وحدة الوجود . إن العالم هو الله ، وله جانبان أحدهما المادة والآخر الروح . وهذا المبدأ نجده بتمامه عند ابن عربي ، المتصوف الشهير . ولا سيما في كتابه فصوص الحكم .

أما كانط فيلسوف المانيا الأكبر وصاحب مدرسة فلسفية أخرى مزهوة بنفسها ، لا تزال على قيد الحياة حتى يومنا هذا رغم مرور ثلاثة قرون على مؤسسها ، فهو لم يُضفْ شيئاً جديداً على ما قاله الغزالي بصدد الميتافيزيقيا . لقد هدَّم الميتافيزيقيا كما هدّمها الغزالي من قبل ، وبيّن تهافت براهين الفلاسفة القدماء ، حول المسائل الثلاث : اللاهوتية ، والنفسية ، والكونية ، كما فعل الغزالي من قبل . وقال إن الزمان والمكان أفهومان عقليان كما قال الغزالي من قبل . وذهب إلى أن العقل النظري المحض لا يصلح أساساً لإقامة الميتافيزيقيا . كما قال الغزالي من قبل .

وحسبنا هذه الأمثلةُ للدلالة على أثر الفلسفة العربية في الفلسفة الأوروبية الحديثة ، وعلى أن سنّة التأثر والتأثير ، أو الأخذ والعطاء تنطبق على هذه المدارس الفلسفية الأوروبية الحديثة كالديكارتية والكانطية ، كما انطبقت على الفلسفة العربية في القرون الوسطى ، وعلى الفلسفة اليونانية قديماً. وبالتالي يُصبح هذا الحكم الذي أصدره دي بور والقائل أنه من اليسير أن نستهين بشأن الفلسفة العربية إذا أطللنا عليها من إحدى المدارس الحديثة في أوروبا التي تزهو بنفسها » يصبح هذا الحكم قاسياً وظالماً .

نحن لا ننكر أن الفلاسفة العرب أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، اقتبسوا من كتب الإغريق ، وأعجبوا بفلاسفة اليونان ، وغلوا في الإعجاب ، واقتفوا آثارهم خطوة خطوة ، ولم يشاؤوا مخالفتهم في شيء لأنهم اعتبروهم ذروة ما انتهى إليه العقل البشري . بيد أن هؤلاء لا يمثلون الفلسفة العربية الحقيقية ، إن الفلسفة العربية الأصيلة تتمثل في الفرق الكلامية ، كالمعتزلة والأشعرية ، وفي حركة المتصوفة كالغزالي وابن عربي . وهذا ما تنبه إليه أرنست رينان الفرنسي الذي يقول في مقدمة كتابه المدعو « ابن رشد والرشدية » : « إن ما يُسمى فلسفة عربية ؛ ليس إلا قسماً محدوداً من الحركة

الفلسفية في الإسلام ، إلى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها . . . ولم يهيمن على هذه الفلسفة إتجاه عقائدي كبير . إن العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالي القرنين السابع والثامن . . . إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية . . . ولكن المسلمين لم يطلقوا على المناقشات الكلامية اسم الفلسفة ، وإنما أطلقوه على مدرسة خاصة ، هي الفلسفة اليونانية ومن يدرسونها » .

إلى هنا لم يتنكب رينان جادة الصواب ، ولكنه أخطأ عندما مضى إلى القول « أن الفلسفة لم تكن عند الساميين سوى أمر مستعار من الخارج تماماً ، ودون خصب كبير . . . وتقليد للفلسفة اليونانية . . . ويجب أن نقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى في أوروبا » . في هذا القول تناقض فاضح . فهو يعزو انعدام الفلسفة عند العرب وسائر الساميين إلى سببَ عرقي هو السامية . ثم يقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة القرون الوسطى في أوروبا . فهل نسي أن أولئك الأوروبيين ليسوا ساميين ، وهل نسي أن الفارابي وابن سينا ليسا ساميين ، ومع ذلك لم يكونا أكثر أصالة من الكندي ، أو ابن رشد أو ابن خلدون ، العرب الأقحاح ؟ .

أما قول دي بور بأن « الفلسفة العربية لم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المشكلات القديمة » فادعاء يفتقر إلى الحجج . وإذا كان العرب قد تناولوا المشكلات ذاتها التي تناولها اليونان من قبل ، فلأن مشكلات الفلسفة ـ الأساسية ـ تكاد تكون محدودة . وليس صحيحاً أن العرب لم يأتوا بحلولٍ جديدة لها . ولا ينبغي أن نقتصر في حكمنا على الفلاسفة الذين بهرتهم أنوار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وإنما ينبغي أن ننظر إلى المتكلمين والمتصوفة لنرى كم ابتعد هؤلاء المفكرون عن اليونان ، وكم تحرروا من سلطانهم . فهذا الجاحظ المعتزلي ينتقد أرسطو ويخالفه في كثيرٍ من الآراء ، فينكر أن تكون للكواكب عقول ونفوس وحياة كما ذهب أرسطوٌ ؛ ويهزأ في كثيرٍ من آرائه حول الحيوان . ولا يؤيده في أسس الأخلاق وعلم الجمال . وهذا الغزالي يحمل على الفلاسفة المشائين ويسفه آراءهم ويبين تهافتها ، ويأتي بحلول جديدة لمشكلتي السببية والمعرفة . وهذا ابن تيمية ينتقد منطق أرسطو ، ويقول إنه لا يعصم عن

الخطأ ، كما ادعى واضعه . وأن مفهوم الحد عنده غيرُ صحيح ، وكذلك أسس الإستدلال ، وهما ركنا منطق أرسطو إلخ . . .

وقد جارى بعض البحاثة العرب المحدثين ، المستشرقين . فذهب عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، وهو مجموعة مقالات لعددٍ من المستشرقين ، نقلها إلى العربية وقدم لها ، ذهب إلى أن العرب لم ينتجوا فلسفة ، ولم يستطيعوا فهم روح الفلسفة اليونانية ، لأن الروح الإسلامية تنكر الذاتية ، بينما تمتاز الفلسفة اليونانية بقوة الشعور بالذات الفردية ، وبالإستقلال بالرأي والكيان عن غيرها من الذوات . وهذا بنظره شرط لابداع الفلسفة .

إن خطأ عبد الرحمن بدوي واضح ، وهو أن الإنسان العربي أشدُّ البشر إحساساً بذاتيته ، وميلاً إلى الفردية والاستقلال بالرأي . ومن هنا كان تشعب الآراء حول المسألة الواحدة . وإذا قرأنا شيئاً في كتاب مقالات الإسلاميين مثلاً نُدهش لتعدد الآراء حول كل مسألة فلسفية عرض لها المتكلمون كالجوهر والعرض ، والجزء الذي لا يتجزأ ، وصفاتِ الله ، والنفسِ والجسم إلخ . . . .

وقد تراجع عبد الرحمن بدوي عن رأيه في ما بعد ، فاعترف بوجود فلسفة عربية ، ولكنه على خلاف رينان ، حصرها بالفلاسفة ، ونفى منها علماء الكلام . يقول في موسوعته الفلسفية : « إن علم الكلام الذي اعتبره رينان فلسفة الإسلام الحقيقية لا وجه لادراجه ضمن الفكر الفلسفي ، لأنه لا يجب أن نُطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض ؛ وعلم الكلام يستند إلى النصوص الدينية ، ولذا استبعدمن « موسوعة الفلسفة » أما الفلاسفة العرب أو المسلمون أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد إلخ . . . فهم فلاسفة رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها » (موسوعة الفلسفة مادة ابن رشد) .

في هذا الكلام ارتكب عبد الرحمن بدوي ثلاثة أخطاء : الأول هو اعتبارهُ النصوص الدينية خلواً من الفكر ، إنها ، على عكس ما يعتقد ، تنطوي على حكمة عميقة شاملة أكثر مما تنطوي عليه الفلسفات الكبرى المعروفة . الثاني اعتباره علم الكلام مختلفاً عن الفلسفة ، أوليس له حظ من الفلسفة . إن

علم الكلام هو في صميم الفلسفة ، لأنه عالج مختلف موضوعاتها ، ولأنه كما يقول الجاحظ يجمع بين الفلسفة والدين .

والثالث هو عدم تقيده بالقاعدة التي وضعها لنفسه ، أي استبعادِ علم الكلام أو اللاهوت في موسوعته . وذلك عندما ترجم لعلماء اللاهوت الغربيين في القرون الوسطى أمثال القديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، وبونافنتورا وسواهم .

ولم يكتفِ بعض المستشرقين بالتقليل من شأن الفلسفة العربية ، بل زعم أن الإسلام الذي يمثل روح الفلسفة العربية ، ومبدأها الأول قد هُزم أمام تحالف الفكر اليوناني والشرقي القديمين . ويدعي بيكر أن الغنوص الهيليني الذي وجده العرب في البلاد التي افتتحوها ـ وهو مزيج من الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم ، هو الذي اصطدم بالإسلام بعد الفتح ، وجرى صراع مرير بينهما ؛ انتهى بانتصار الغنوص وهزيمة الإسلام .

وليس من ردٍ على بيكر سوى أن نسأله : كيف تم النصر للغنوص الهيليني على الإسلام ، ونحن نرى الإسلام في هذه المنطقة قوياً ، معافى ، متغلغلاً في أعماق النفس الإسلامية .

ونلفي خير رد على ادعاءات المستشرقين والمتأثرين بهم ، يأتي من أحدهم وهو لويس غرديه ، الفرنسي المعاصر ، الذي أدرك خلل التحامل الغربي ، وعزاه إلى الجهل بالتراث العربي القديم ، وإلى الحكم على الماضي بالحاضر ، وإلى الإقتصار على أحكامٍ قاطعة . يقول لويس غرديه : « إن الإنسان المسلم كما صيره ذلك الأمدُ الطويلُ من الجمود والانحطاط هو الذي قابله أولاً غربي القرنين التاسع عشر والعشرين . إن « صاحب دين » أو شيخ طريقة ، أو ابن مدينة ، أو بدوياً ، لم يبدُ له في الإعتبار العادي ، وريث مجدٍ تليد . كان الغربيُّ المتوسطُ الثقافة ، وما يزال ، بالغ الجهل بتاريخ بلاد الإسلام ، وبمصيرها الثقافي . وحتى لو تعلم لغاياتٍ نفعية ، أولاً ، لغتها أو لغاتها ، فقد كانت تعوزه الأسانيد لإدراك جذور مخاطبيه وطموحاتهم . وهل من داعٍ أن نضيف أن عديداً من المختصين القادرين على مراجعة النصوص ، اقتصروا لوقتٍ مديد على أحكامٍ قاطعة ؟ كان الإستشراق في بدايته يأخذ بسذاجةٍ نقاط اعتماده من الثقافة الغربية وحدها ، ومن هنا قساوته تجاه الآخرين . وأقصى ما كان يبلغه

إعجابُ مؤرخ بالماضي ؛ لكن مع القناعة بأن تلك المفاخر الغابرة أصبحت مواتاً . وذلك أن الأمجاد الغابرة ، كما أكثر القول ، لم تكن مدينةً بشيءٍ للإسلام بذاته ، وإذا كانت امبراطورية الخلفاء عرفت عهوداً سنية ، فإنما الفضل لرفد اليونان أو الفرس ، كان كل شيء يفسر بتأثيرٍ خارجي . وكان الوضع الحالي برهاناً مبنياً على أن الإسلام ، متروكاً لنفسه ، لا يمكن غير أن ينجم مجتمعاتٍ متخلفةً منغلقة . . . .

ويخلص غرديه إلى القول إنه « من اتصال المحتلين بالشعوب المستعمرة ، ومن تحاملات المختصين الغربيين ، ارتسم هكذا إلى حين ، نوع من صورة ممسوخة للذهنية الإسلامية ؛ وبصفة أدق لذهنية رجالٍ أو جماعات كونهم الإسلام . فقيل : إن المسلم جبري يؤمن بالمكتوب ، وبأن كل شيء ، الشر والخير من قضاء الله . وها هو ذا رهين إذعان يحول نهائياً دون كل أملٍ بالرقي . ولكن هذا رأي مذهب منازع فيه . وهناك آيات كثيرة في القرآن تثبت مسؤولية البشر .

وقيل : إن الإسلام دين الخوف ، وعلى هذا الأساس يكون إلّه المسلمين مفزعاً متباعداً ، ذا علاءساحق ماحق . ولكن يوجد في القرآن آياتٌ تَذْكُرُ أنه رحمنٌ رحيم . وإذا دعا الإسلام إلى الخشوع لله تعالى ، فإن وقفة المسلم وقفةُ تقوى وإجلال ، لا وقفةُ مذلة . وقد جعله المتصوفة محبوباً ومعشوقاً .

وقيل : إن الإسلام دينِ التعصب ، وإن المسلم يريد فرض عقيدته بالسلاح ؛ شعاره : آمن أو متْ . ويعلن ضد أعدائه حرباً مقدسة لإبادتهم . والحق أن الإسلام دعا إلى الجهاد في سبيل الله . وكانت حروب الفتوحات متسمة بالتسامح لا بالكره والإفناء . وفي الحروب الصليبية لم يكن المسلمون هم الذين ارتكبوا المذابح .

وقيل أخيراً إن الإسلام دين الجمود ، وإنه علة تخلف المسلمين ، وعدم مسايرتهم لركب الحضارة الغربية . والحق أن العهدَ الكلاسيكي من جهة ، والدعوة إلى التجديد الحديثة ، برهانان على خطأ هذه التهمة ، لربما كان أحد سمات المجتمعات التقليدية التي أخرجها الإسلامُ المستضعفُ حذراً من الإجتياح الغزبي لا شيء في ذهنيةٍ إسلاميةٍ بذاتها يحمل على تصلُّبٍ مُجمِّدٍ لقواعدَ إجتماعية مستقرةٍ نهائياً . وليس اكتساب التقنيات هو « الذي » يكرهه المسلمون ، وإنما

يكرهون الولع عير المتبصرِّ بإيديولوجياتٍ غربية » .

إنني اكتفي برد لويس غرديه المنصف على تحاملات المستشرقين الغربيين ، وأتباعهم المخدوعين بآرائهم . ولكنني أتوقف عند قوله التالي : « من اتصال المحتلين بالشعوب المستعمرة ، ومن تحاملات المختصين الغربيين ، إرتسم إلى حين ، نوع من صورة ممسوخة للذهنية الإسلامية » . وأسأله : هل هو متأكد من أن نظرة الغربيين المتحاملة تلك قد انتهت ، كما يُفهم من كلامه ؟ إنني ، مع الأسف الشديد ، أرى العكس ، وأؤكد أن تصرفاتِ الغرب تجاهَ العرب ، ومواقفهُ من قضاياهم ، تدل دلالة واضحة ، لا لبس فيها ولا غموض ، على أنه لا يزال ينظر إليهم اليوم ، كما كان ينظر إليهم بالأمس ، نظرة احتقار واستهانة ، ونظرة عداء وكراهية ، ونظرة استعمار مصممٍ على إخضاعهم لسيطرته ، والاستيلاء على أرضهم وثرواتهم ، بالمخاتلة إذا أمكن ، وبالقوة المسلحة ، إذا حزب الأمر ؛ بقدر ما هو مصمم على أن يبقوا ضعفاء لا حول لهم ولا قوة ولا سلاح ، فقراء يلهثون وراء لقمة العيش ، جهلاء متخلفين لا علم عندهم ولا تقنية ، متفرقين متنازعين على الحكم والسياسة والحدود والدين والمذهب والعقيدة ، مقموعين أذلاء لا حرية لهم ولا كرامة .

تمهيد

نعني بمشكلات الفلسفة العربية المسائل التي اعترضت المفكرين العرب ، فالتبست عليهم ، وتضاربت آراؤهم حولها ، ولم يتوصلوا إلى حلولٍ مقنعة لها .

ويدل أصل الكلمة « أشكل » أي اختلط واشتبه على معنيين : الأول يفيد أن المشكلة أمرٌ غير مميز عن غيره فهو مختلط بسواه . والثاني : يفيد أنها أمرٌ غير واضح فهو يشتبه بالحقيقة أو يُماثلها وليس هو عينها . وهذان المعنيان ينطبقان على المشكلات الفلسفية : فهي أمور اختلف فيها المفكرون وتشعبت مذاهبهم (الشكل هو المثل والمذهب) . وإذا أخذنا بمعيار الغزالي وديكارت للحقيقة واليقين قلنا أن المشكلة مسألة غير مميزة وواضحة ويقينية .

إن هذا الاختلاط والاشتباه نلفيه في معظم المسائل التي بحثها المفكرون العرب . فالله مثلاً لم تتضح ماهيته عندهم ، فقال بعضهم إنه يشبه الإنسان ذو جسم وعينين ويدين وأُذنين إلخ . . . وزعم آخرون أنه منزه عن الجسمية ولا يشبه شيئاً من الأشياء . وذهب فريق إلى أنه عقل صرف ، ورأى فريق آخر أنه نور إلخ .

والنفس أيضاً لم تظهر معالمها بجلاء ، فقالت فئة إنها صورة الجسم ، وقالت فئة ثانية : إنها هواء ، وزعمت ثالثة أنها بخار ، وارتأت رابعة أنها ذرات صغيرة إلخ .

وبصدد مسألة النبوة تباينت آراؤهم كذلك ، فذهب البعض إلى أن النبي

إنسان كسائر الناس كلفه الله حمل رسالة سماوية إلى البشر . وذهب آخرون أنه ذو صفة إلهية إلخ . . . وقل الشيء ذاته بشأن الإمامة .

والحق أن الفلاسفة العرب لم يقعوا وحدهم بهذا الالتباس فتشكل عليهم الأمور وتتعقد المسائل ، وإنما نرى جميع الفلاسفة قديماً وحديثاً قد واجهوا المأزق ذاته فتخبطوا وتاهوا ولم يهتدوا إلى الحقيقة . وربما عزونا السبب إلى طبيعة تلك المسائل بالذات . فهي موضوعاتٍ لا تخضع للبحث العلمي والتجربة ، ولذا يصعب التوصل إلى نتائج يقينية بشأنها .

وقد اشترك المفكرون العرب مع الفلاسفة اليونان والأوروبيين المحدثين في معالجة المسائل اللاهوتية والنفسية والكونية والمعرفية والخلقية والإجتماعية ، وانفردوا بالإهتمام بمسألتي النبوة والإمامة . ومرد ذلك إلى أنهم عاشوا في مجتمع يدين بالإسلام ، والإسلام يقوم على الإيمان بما جاء به النبي ، فكان لا بد من أن يتوقفوا أمام هذه المسألة طويلاً ليمحصوها ويعللوها . وانسحب ذلك على الإمامة لأن الإمام اعتبر خليفة النبي والقائم مقامه .

وفي كل من هذه المسائل الثماني تطالعنا ثلاثة تيارات : واحد يمثله الفقهاء ، وآخر يمثله المتكلمون ، وثالث يتمثل بالفلاسفة . والفقهاء أو علماء الدين يصدرون عن نظرة دينية ويعكسون تعاليم الدين كما فهموها . والمتكلمون قبسوا من الإسلام والفلسفة معاً وإن كانوا أقرب إلى الإسلام من الفلسفة . أما الفلاسفة فقد غلب عليهم الفكر اليوناني الذي وثقوا به ثقة عمياء ، وفهموا الإسلام على ضوء الفلسفة الإغريقية .

وكان من الطبيعي أن يحتدم الصراع بين ممثلي التيارات الثلاثة ، فكان سمة مميزة من سمات الفلسفة العربية . ونشأت عنه مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة (الفصل الأول) . وقد أسفر ذلك الصراع عن هزيمة الفلسفة اليونانية وإنتصار الإسلام ، لأن الفلسفة اليونانية دخيلة وغريبة على الروح العربية ، بينما يعتبر الإسلام ابن هذه الروح . غير أن الفقهاء اشتطوا عندما حرموا النظر الفلسفي والفلسفة اليونانية معاً . إن النظر الفلسفي غير الفلسفة اليونانية ، إنه التفكير عينه ، والقرآن لم يحرم التفكير على الإنسان بل حثه عليه لأنه ضروري لفهم الدين ذاته كما هو ضروري لكلِ تقدمٍ ورقي . وأدى موقفهم إلى شلل العقل العربي والانحطاط الذي ما زلنا نعانيه .

الفصل الأول

مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة

لعل العلاقة بين الحكمة والشريعة أهم المشكلات التي واجهت الفكر العربي . أعني بالحكمة الفلسفة اليونانية ، وبالشريعة الدين الإسلامي .

لقد وجد المفكرون العرب أنفسهم أمام نسقين مختلفين يحاول كل منهما أن يقدم رؤية للعالم . يتمثل النسق الأول بالقرآن الذي نزلت آياته على النبي محمد العربي القرشي (٥٧٠ ـ ٦٣٢ م) . ويتمثل النسق الثاني بالكتب اليونانية التي نقلت إلى اللسان العربي ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي ، وهي من ثمار العقل الساعي لإكتشاف حقائق الوجود .

حار هؤلاء المفكرون في الموقف الذي ينبغي أن يتخذوه من هذين النسقين ، وبعد تردد انقسموا إلى فئاتٍ ثلاث :

أ ـ الفلاسفة الذين اعتمدوا الفلسفة اليونانية لأنها أصابت بنظرهم الحقيقة ، ولم يروا تناقضاً بينها وبين الإسلام . وحلوا التعارض بينهما بالتأويل .

ب ـ الفقهاء والمحدثون الذين اعتمدوا الدين الإسلامي الذي يمثل وحده الحقيقة بنظرهم ، وأنكروا الفلسفة اليونانية لأنها تخالف تعاليم الإسلام ، وتنطوي على أخطاء وتناقضاتٍ كثيرة .

ج ـ المتكلمون الذين وفقوا بين العقل والنقل . وتفهموا الإسلام تفهماً عقلياً ، وتطرقوا إلى بحث مختلف المسائل الفلسفية . فجمعوا بين الفلسفة والدين .

وكان من الطبيعي أن ينشأ صراع مرير بين هذه الفئات الثلاث ، تمثل بالجدل الكلامي الذي نقع عليه في الكتب الكثيرة التي خلفها الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء .

موقف الفقهاء والمحدثين :

وقد بسط جلال الدين السيوطي(١٥٠٥ م) في كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » موقف الفقهاء والمحدثين المعادي لعلم الكلام والفلسفة .

وربما كان الإمام الشافعي ، محمد بن إدريس (٢٠٤ هـ - ٨١٩ م) . أكثرهم عداء للفلسفة اليونانية ولا سيما علم المنطق . وينسب إليه ابن جماعة (٧٦٧ هـ) في تذكرته ، قوله : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب ، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس »[١] . وهو يعني بذلك تخريج ما ورد في القرآن الذي جاء باللغة العربية ، بالمنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو باللغة اليونانية . إن اللغة العربية التي نزل بها القرآن ذات خصائص ومصطلحات في التخاطب والإحتجاج تختلف عن خصائص ومصطلحات اللغة اليونانية . والعدول عن مصطلح اللغة العربية إلى مصطلح اللغة اليونانية يؤدي إلى الضلال ، والخطأ . ويردف السيوطي بالآية الكريمة التالية : ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم** ﴾ للدلالة على ضلال الذين أخضعوا القرآن لمنطق أرسطو .

وكذلك نسب الهروي (٤٨١ هـ) في كتابه « ذم الكلام » إلى الشافعي قوله : « حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ » . وصبيغ هذا رجلٌ قدم المدينة في خلافة عمر بن الخطاب وراح يسأل عن بعض متشابه القرآن أو مشكله أو خلقه ، فغضب عمر عندما انتهى خبره إليه ، وضربه ، وأمر بنفيه إلى البصرة ، وقد علل الشافعي ضربه إياه بأن كلامه في متشابه القرآن يثير الشبه والبدع . فتكون علة الشافعي في تحريم علم الكلام لما يخشى من إثارة الخلاف بين المسلمين[٢] .

(١) السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٤٧) ص ١٥ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١٨ .

ويورد الذهبي (٧٢٨ هـ) في الميزان علة أخرى في تحريم علم الكلام وهي أن ذلك العلم مولد من علم الفلاسفة الدهريين ، وبذا يخالف الإسلام فيقول : « من أمعن النظر في علم الكلام أداه اجتهاده إلى ما يخالف السنة ، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل ، فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية . فمن أراد الجمع بين علم الأنبياء وعلم الفلاسفة بذكائه لا بد وأن يخالف هؤلاء هؤلاء »[١] .

ويعزو ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ) في كتابه « تأويل مشكلة القرآن » الخلاف بين أهل الفرق إلى سوء تأويل القرآن وعدم فهم اللغة العربية فهماً جيداً . فلن يفهم القرآن إلا من تضلع باللغة العربية وعرف ما فيها من استعارة وتمثيل وقلب وتقديم وتأخير وحذف وتكرار وكناية إلخ . . . ولهذا تصعب ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية . ولهذا عسر فهمه على الأعاجم ، ولهذا جعل معجزة النبوة[٢] .

وثمة دليل آخر على تحريم النظر في علم الكلام هو أنه لم يرد الأمر به في كتاب أو سنة ولم يبحث فيه السلف . وهذا الدليل أشار إليه الشافعي أيضاً عندما قال لبشر المريسي (٨٢٥ م) : « أخبرني عما تدعو إليه ، أكتابٌ ناطق وفرض مفترض وسنّة قائمة أو وجدت عن السلف البحث فيه والسؤال ؟ » .

ولعل ابن الصلاح (١٢٤٥ م) قد اعتمد هذه العلة في فتواه التي حرم بها علم المنطق حيث يقول : « وليس الإشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين »[٣] .

والعلة الثالثة المنسوبة إلى الشافعي في تحريم علم الكلام وهي العلة التي تنسحب على المنطق أيضاً في كونه مخالفاً للكتاب والسنة أو كونه سبباً لتركهما أو نسيانهما . وهذا ما يستفاد من قوله : « حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ويُنادى عليهم :

(١) المصدر عينه ، ص ١٩ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٢٣ - ٢٩ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٣٠ (ابن الصلاح ، عمرو بن عثمان الشافعي ، كتاب الفتاوى) .

هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام »[1] .

ولم يكتفِ الشافعي بتحريم الكلام بل حرم العلوم الفلسفية ، وقد روي عنه قوله : « إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى ، والشيء غير الشيء فاشهد عليه بالزندقة »[2] .

وكذلك حكي عن أبي حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠ هـ) ذمه العلوم الفلسفية في قوله التالي عندما سُئل فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام : « مقالات الفلاسفة ، عليك بالأمر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة »[3] .

ويشارك مالك بن أنس (١٧٩ هـ) الشافعي وأبا حنيفة في ذم علم الكلام حيث يقول لرجل جاء يسأله : « لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد (٧٦٢ م) لعن الله عمراً فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام »[4] .

ولعل هؤلاء المحدثين والفقهاء يقتفون في موقفهم هذا موقف النبي محمد الذي نهى عن الجدال في الدين قائلاً لناس كانوا يتنازعون في شيءٍ من الدين : « يا أمة محمد لا تهيموا على أنفسكم في وضح النهار ، أبهذا أمرتكم ، أوليس عن هذا نهيتكم ؟ إنما هلك من قال قبلكم بهذا ، ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان . . . ذروا المراء فإن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة ، وأن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم على الضلال إلا السواد الأعظم ، أي الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي . . . »[5] .

وقد لخص ابن السمعاني ، منصور بن أحمد بن عبد الجبار ، فقيه خراسان (٤٨٩ هـ) في كتابه « الإنتصار لأهل الحديث » سبب الخلاف بين أهل السنة والمبتدعة قائلاً : « اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل ، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول ، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول . وأما أهل السنة فقالوا : الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع . ولو كان أساس الدين على المعقول لأستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات

(١) المصدر عينه ، ص ٣١ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٣١ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٣٢ .
(٤) المصدر عينه ، ص ٣٢ - ٣٣ .
(٥) المصدر عينه ، ص ٣٦ .

الله عليهم ، ولبطل معنى الأمر والنهي ولقال من شاء ما شاء . ولو كان الدين بني على المعقول وجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا . ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس من اعتقاده ، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ، ونقلوه عن سلفهم ، إلى أن أسندوه إلى رسول الله من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار ، وتخليد الفريقين فيهما ، أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا ، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها : فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر ومنه التوفيق . وما لم يمكنا إدراكه وفهمه ، ولم تبلغه عقولنا ، آمنا به وصدقناه ، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته واكتفينا بذلك بعلمه ومشيئته . وقال تعالى في مثل هذا : **﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾** وقال تعالى : **﴿ ولا يحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاء ﴾** . . . وهذا معنى قول القائل من أهل السنة : الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم »[1] .

وأوضح الجاحظ في كتاب « خلق القرآن وغيره » موقف الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) المعادي لعلم الكلام وحجته أن السلف لم يخوضوا في هذا العلم فيتبعهم . وقد تعرض بسبب موقفه من خلق القرآن إلى الأذى من قبل المأمون والمعتصم العباسيين[2] .

وقد أورد أبو حيان التوحيدي في كتاب « الإمتاع والمؤانسة » مناظرة جرت بين متى بن يونس القنائي الفيلسوف (٣٢٨ هـ) ، وبين أبي سعيد السيرافي القاضي واللغوي حول علم المنطق وعلاقته بالنحو[3] . وأهم مآخذ السيرافي على علم المنطق هو أنه ليس الآلة التي يعرف بها المرء الحق من الباطل والخير من الشر كما يدّعي المناطقة ، إن تلك الآلة هي العقل . وعلم المنطق وضعه

(١) المصدر عينه ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .
(٢) الجاحظ ، كتاب خلق القرآن(الرسائل الكلامية ، طبعة دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧) .
(٣) عرض أبو حيان التوحيدي رأيه ورأي شيخه أبي سليمان السجستاني في الدين والفلسفة في الليلة السابعة عشرة من كتاب الإمتاع والمؤانسة . وهو يقول إنّ كليهما حقّ ولكنهما مختلفان فالدين يعتمد على الوحي والفلسفة تعتمد على العقل ، ولا يمكن الجمع بينهما ، كما لا يجب أن يجحد أحدهما الآخر (ج ٢ ، ص ٦ - ٢٣) .

رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها ، فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب النظر فيه واتخاذه حكماً وقاضياً . ثم إن أرسطو واضع هذا العمل ليس حجة على جميع الناس وله مخالفون من اليونان وغيرهم ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه من الإختلاف في الرأي والنظر والبحث ، والعرب في غنى عن لغة اليونان ومعانيهم لأن لغتهم تكفيهم .

وليس صحيحاً ما يدعيه متى من وجود فرق بين المنطق والنحو لأن المنطق بنظره يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ ، وإذا مر المنطقي باللفظ فبالعرض ، وإن مر النحوي بالمعنى فبالعرض ، وإن المعنى أشرف من اللفظ . والصحيح عند أبي سعيد هو أن المنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والأبانة والحديث والإخبار كلها من وادٍ واحد بالمشاكلة والمماثلة . فالنحو منطق ولكنه مسلوخ عن العربية ، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة ، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي »[1] .

وعلى الرغم من هذا أنكر الفقهاء إدخال المنطق في علم النحو كما أنكروا إدخال المنطق في أصول الفقه منهم ابن الصلاح وأبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي (٦٦٥ هـ) والنووي والبطليوسي عبدالله بن السيد (٤٤٤ هـ) .

وقد بلغت الحملة على علم المنطق أشدها مع ابن تيمية (٧٢٨ هـ) في كتابه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان »[2] . إن هذا العلم بنظره لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد . وقد بني على الكلام في الحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه . فالعلم إما تصور وإما تصديق ، والطريق الذي ينال به التصور هو الحد ، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس .

يرى ابن تيمية علم المنطق بني على غير أساس . فالقول أن التصور لا ينال إلا بالحد غير صحيح ، لأن الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات

(١) أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، الليلة الثامنة ، ج ١ ص ١٠٧ - ١٢٨ لجنة التأليف والترجمة ، مصر ، ١٩٥٣ .

(٢) انظر ملخص السيوطي له في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ٢٠ - ٣٤٣ . وانظر أيضاً كتابنا « الرد على المنطقيين » حيث أسهب في معالجة هذا الموضوع .

يعرفون الأمور ويحققونها من غير تكلم في حد . ونحن نجد أئمة العلوم من فقه ونحو وطب وحساب يتصورون مفردات علومهم بغير حد . فهذا دليل على استغناء التصور عن الحدود ، إن صناعة المنطق وضعت وضعاً من قبل اليونان وقد كانت الأمم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . إن الحد يفيد التمييز بين المحدود وغيره ولا يفيد حقيقة الأشياء ، كالاسم الذي يفيد التمييز بين الشيء وغيره ولا يفيد تصور المحدود وتعريف حقيقته . وقد ادعى فائدة المنطق الفلاسفة اتباع أرسطو ، أما المتكلمون المسلمون من أشاعرة ومعتزلة وشيعة فعلى خلاف ذلك ، وقد أدخل ذلك ممن تكلم في أصول الدين والفقه أبو حامد الغزالي ومن جاء بعده[1] .

إن التصور (أي تصور الحقيقة) الذي ينال بالحد بالعام مؤلف عندهم من الذاتيات دون العرضيات . والذاتي هو ما كان داخل الماهية والعرضي ما كان خارجها . وللماهية حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها . والحقيقة برأي ابن تيمية أن الماهيات لا توجد إلا في الذهن وقد أخطأ أفلاطون عندما ادعى أنها موجودة في السماء وسماها المثل . إن الماهية هي ما يُرسم في النفس من الشيء، والوجود هو ما يوجد في الخارج .

والشق الثاني من المنطق هو القياس الذي ينال به التصديق . والعلوم لا تحصل إلا بالبرهان وهو عندهم قياس شمولي . ولا بد في القياس من قضيتين كليتين موجبتين ـ إذ لا إنتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين ـ سواء كان بحسب صورته كالحملي والشرطي المتصل والمنفصل ، أو بحسب مادته كالبرهاني والمغالطي والخطابي والجدلي والشعري[2] .

والحق بنظر ابن تيمية أن الإنسان يمكنه الوصول إلى معرفة الأمور بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي . وليس من الضروري أن يكون الدليل من مقدمتين ، فقد يتكون من مقدمة واحدة وقد يتكون من آيتين أو ثلاثة حسب الحاجة . والقضية الكلية هي التي معناها كلي ، ولكن الكلي لا يوجد إلا في الذهن . ومما يوضح ذلك أن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار لم ندرك أن كل نار محرقة فهذا الكلي جردناه من

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ،المقام الأول ،دار المعرفة ،بيروت ،د .ت ، د . ط .

(٢) المصدر عينه ، المقام الثالث .

الجزئي . وحقيقة الأمر هو أن المطالب الطبيعية ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود البرهان . وأما الآلهات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة .

والقضايا الكلية معلومة بالضرورة لأنها مبنية على الجزئيات والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، وكلما قوي العقل اتسعت الكليات .

و« أن القياس في اللغة تقدير الشيء بغيره . وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله ، فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته ولهذا كان مطابقاً له وموافقاً. وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره والحكم عليه بما يلزم المشترك بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين ، فهو انتقال من خاص إلى عام ، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص . . . » .

لقد ظن أفلاطون وأتباعه أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية ، ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا إنها موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص وهذا غلط أيضاً ، لأن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص .

ويؤيد ابن تيمية الغزالي في تقسيمه الفلسفة إلى فرعين : علوم رياضية صادقة وعلوم إلهية كاذبة . إن العلم الإلهي عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج ، فهو إذن بدون معلوم في الخارج وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن . وإن عرفوا واجب الوجود فهو علم بمعنى كلي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

إن أرسطو وأتباعه ليس عندهم شيء من العلم بالله ، وهم يذكرون العلة الأولى ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية . وقد أصلح ابن سينا تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح .

والاستدلال بنظر الفلاسفة ثلاثة أنواع هي : القياس والإستقراء والتمثيل . فالقياس هو استدلال بالكلي على الجزئي ، والاستقراء استدلال بالجزئي على الكلي ، والتمثيل استدلال بالجزئي على الجزئي . ولكن يوجد نوع رابع من الاستدلال لم يفطن إليه الفلاسفة هو الآيات كالاستدلال بطلوع

الشمس على النهار . وهذه الآيات هي الأدلة على الله وليس القياس الشمولي أو التمثيلي أو الإستقرائي . وهذا القياس الأولي هو الذي استعمله الأنبياء على الله ولم يستعملوا الأدلة الأخرى لأن الرب لا مثيل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده .

ويخلص ابن تيمية إلى القول أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه العقلاء ، وإنما هو أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان . وإن الحاجة تدعو إلى تعلم العربية لفهم الدين . وأن علم الوحي خارج عن قياس المنطقيين . وحصر مادة البرهان بالأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات على مذهب الفلاسفة لا دليل عليه . وقد زعموا أن ما جاءت به الأنبياء في معرفة الله وصفاته والمعاد لا حقيقة له في الواقع وإنما هم أخبروا الجمهور بما يتخيلونه ، وقد جعلوا النبي دون الفيلسوف ؛ وقالوا إن الله لا يعلم الجزئيات ؛ ونفوا رؤية الملائكة والجن . وإن الفلاسفة من أخس الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوهٍ كثيرة .

أما موقف ابن تيمية من علم الكلام فهو الشك والترجح ، فليس كل ما قاله المتكلمون حقاً بل كل ما جاء به الرسل هو الحق . وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق ، وما قالوه مما يخالفه فهو باطل .

إن الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية في نظره لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً . وأقرب الطرق إلى الحق طريقة القرآن . فالقرآن هو الإمام الذي يجب أن يقتدى به ، فما وافقه من العقل قبل وما خالفه رفض[1] .

والعلم هو ما قام عليه الدليل ، والنافع منه هو ما جاء به الرسول. وقد يكون علم من دون الرسول لكن في أمورٍ دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة ، وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فالعلم فيها هو ما أخذ عن الرسول . وبيان الرسول على وجهين : تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها ، والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية ، وتارة يخبر بها خبراً مجرداً لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات[2] .

(١) ابن تيميه ، الرسائل ، رسالة الفرقان ، ص ١٠٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

«والسلف لم يذموا علم الكلام ، فإن كل آدمي يتكلم ، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله والاستدلال لما بينه الله ورسوله ، بل ولا ذموا كلاماً هو حق ، بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة ، وهو المخالف للعقل أيضاً »[١] .

يذكر ابن تيمية من هذا الكلام الباطل الاستدلال بالممكن على الواجب الذي اعتمده ابن سينا وأتباعه ؛ والاستدلال بالحادث على المحدث الذي قال به الأشاعرة . وقد بنوا هذا الاستدلال الأخير على أصل باطل عقلاً وشرعاً تلقوه عن الجهمية ويقول إن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، وقد هاجمهم الفلاسفة حول هذا الأصل ، فلا الإسلام نصروا ولا لعدوه كسروا[٢] .

إن أصل عبادة الله في رأي ابن تيمية معرفته بما وصف به نفسه في القرآن . ولذا كان مذهب السلف وصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله ، من غير تحريفٍ ولا تعطيل ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل . والذين نفوا الصفات عنه لاعتقادهم إن ما قامت به الصفات حادث فباطل . وهؤلاء هم النفاة والمعطلة رائدهم الجهم بن صفوان ، والمعتزلة . وقد وافقت الأشعرية الجبرية في القول بالجبر ولكن نازعوهم نزاعاً لطيفاً في إثبات الكسب والقدرة عليه . وكل الأصول العقلية التي ابتدعها المعتزلة والأشعرية باطلة في العقل والشرع[٣] .

أما المتفلسفة فلهم كلام جيد في الطبيعيات تميزوا به بخلاف الآلهيات فهم أجهل الناس بها وأبعدهم عن معرفة الحق . وكلام أرسطو معلمهم قليل كثير الخطأ . فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فيقلى »[٤] . وقد ادعى المتفلسفة أن القرآن جاء بالطريق الخطابية والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور ، بينما اعتمد المتكلمون الطرق الجدلية ، أما هم فوحدهم أصحاب البرهان اليقيني[٤] .

ولم يختلف موقف فقهاء الشيعة عن فقهاء السنة في ذم علم الكلام والنهي

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .
(٤) ابن تيمية ، الرسائل ، رسالة معارج الأصول ، ص ١٨٦ .

عنه ، فقد نسبوا إلى الإمام محمد الباقر (١١٧ هـ) قوله : « تكلموا في خلق الله ، ولا تكلموا في الله ، فإن الكلام في الله لا يزيد إلا تحيراً » . ونُسب إلى أبي عبدالله جعفر الصادق (١٤٨ هـ) قوله : « يُهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون ، إن المسلمين هم « النجباء » ، وقوله : « لا يخاصم إلا رجل ليس له ورع أو رجل شاك »[١] .

موقف المتكلمين المعتزلة :

أيد المتكلمون علم الكلام واعتبروه سلاحاً للدفاع عن العقيدة . ولعل أقدم المتكلمين الذين ذبوا عنه الجاحظ أحد أعلام المعتزلة الكبار المتوفي سنة ٢٥٥ هـ وقد ألف رسالة في هذا الموضوع عنوانها « صناعة الكلام » يبين فيها فوائده ويشكو من التحامل عليه ويحذر من الوقوع في آفاته العديدة . إن علم الكلام بنظر الجاحظ علق نفيس ، وميزان يستبان به نقصان كل شيء ورجحانه ، وأداة للمعرفة ، ومعيار يستدل به على الخير والشر والحق والباطل ، « ولولاه لم يثبت للرب ربوبية ولا لنبي حجة ولم يفصل بين حجة وشبهة »[٢] .

بيد أن هذا العلم على الرغم من جلال قدره لقي العنت والتحامل والظلم من العوام والملوك وأصحاب الرياضة والفقه . وهو يعني بالملوك المتوكل الذي ضيق على المعتزلة ، ويعني بالعامة الحشوية المتزمتين الذين كفروا المتكلمين وأسقطوا شهادتهم كما يقول في رسالة الفتيا . ويعني بأصحاب الرياضة الحساب والمهندسين الذين قالوا إن علم الكلام يبنى على الحدس واجتهاد الرأي والتقريب والتمويه لا على الضرورات . أما الفقهاء وأصحاب الفتيا الذين عابوا علم الكلام وزينوا علمهم فقد أخطأوا لأن علمهم فرع وعلم الكلام أصل . ولكن الجاحظ لا ينسى آفات الكلام كالغرور وشدة المراء .

وقد أكد المعتزلة تطابق العقل والنقل وأنكروا مذهب البراهمة القائل أن الشريعة تخالف ما في العقول وقالوا إن الشرائع أشد مطابقة للعقل من العلوم

(١) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ٤٥٤ - ٤٥٨ .
(٢) ويقول في آخر رسالته تفضيل النطق على الصمت « والكلام سبب لتعرف حقائق الأديان والقياس في تثبيت الربوبية ، وتصديق الرسالة ، والامتحان للتعديل والتجويز والإضطرار والإختيار » . راجع رسائل الجاحظ الكلامية .

التي يكتسبها بالعادة والتجربة . إن الإنسان يطلب المعرفة بأمور الدنيا كما يطلب المعرفة بأمور الدين ، ولكن الوسيلة تختلف ، فهو يتوسل بالتجارب والأخبار في العلوم الدنيوية ويتوسل بالإستدلال في العلوم الدينية . وهو يتمكن من بلوغ غايته بأمورٍ ناجحة راجعة إليه في العلوم الدنيوية ، بينما لا يتمكن من بلوغ غايته في العلوم الدينية إلا بالخروج عن العادة ، ومن ثم دخلت الشبهة في الأمور الدينية[1] .

وزعم البراهمة أن ثمة أموراً وردت في الشرع لا يوجبها العقل . لقد فرض الشرع الصلاة والصوم وما شاكل ذلك من أمورٍ لا يقتضيها العقل ، وحرم الشرع كثيراً من المنافع والملذات التي قررها العقل . وهذا الزعم باطل في نظر المعتزلة لأن العقل لا يقضي بقبح مثل الصوم والصلاة ، كما لا يقضي بحسن بعض الملذات والمنافع . إن ما يجب اعتباره في المنافع لتكون حسنة ألا تعقب مضرة ، وما يجب اعتباره في المشقة لتكون قبيحة ألا تعقب منفعة أعظم أو أن تعقب مشقة أكبر[2] .

وثمة أمور فصل بينها الشرع لا تنفصل في العقل[3] كالطواف بالكعبة والوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان والصلاة مع الطهارة إلخ . . . إن العقل يقول إن الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها والوقوف بعرفة كالوقوف بغيرها وصوم رمضان كصوم أي شهرٍ آخر من السنة والصلاة مع الطهارة كالصلاة بدونها ، لأن الأبنية والأشخاص لا قربة فيها والله هو المتعبد بهذه الأفعال . وكذلك الأوقات لا فرق بينها وكلها تصلح للصوم ، والطهارة لا تنقص ولا تزيد في تقبل الدعاء أثناء الصلاة . وقد أجاب المعتزلة على هذا الإعتراض بأن تساوي أماكن العبادات وأوقاتها لا يمنع من اختيار بعضها دون بعض من قبل الله كما لا يمتنع على العبد أن يختار واحداً من الأشياء المتماثلة ، وقد يختار تناول الحموضة في وقتٍ دون آخر . ثم إن الإعتراض على تعيين الأماكن والأوقات في العبادات يجر إلى الإعتراض على كل ما يفعله الله من المصالح فيُقال : لماذا مرض هذا دون ذاك ولِمَ حسن هذا دون ذاك إلخ . . .

(١) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ١٥ ، ص ١١٤ .
(٢) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ١١٥ ـ ١١٧ .
(٣) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ١٢٥ ـ ١٢٩ .

ورداً على الطعن القائل أنه إذا كانت الشرائع ضرورية للإنسان لما فيها من المصلحة فينبغي أن نعرفها بالعقل بدل الرسل لأن طريق العقل أوكد في العلم والمعرفة من طريق الرسل المشوب بالشبه ، أجاب المعتزلة أن الشرائع لا تعرف العقل ولا بد فيها من الوحي من قبل الله بخطابه أو خطاب رسله[1] .

وقد احتج الملحدة على هذا الوحي بقولهم : إنه ليس ثمة من دليل يؤكده . فلا دليل يدل على أن النبي هو مبعوث ورسول لله ، فلا أفعاله تدل عليه ولا أفعال الله يجوز أن تكون دالة عليه أيضاً . فأجاب المعتزلة إن الدليل على النبوة هو المعجز الناقض للعادة[2] .

والواضح أن المعتزلة مع قولهم بتوافق العقل والنقل يقررون ضرورة النقل لأن العقل عاجز عن بلوغ المسائل السمعية بنفسه . « إن ما يدل عليه العقل هو ما فيه استدلال عقلي معلوم . فأما ما ليس هذا حاله فلا دليل في العقل عليه . والعلم بأن هذه الأفعال ألطاف ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب ، وما سيقع من المكلف وما لا يقع ، وما يقوي دواعيه وما لا يقوي : وذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي ، كما لا يتأتى في سائر تصرفات العبد »[3] .

وإذا كان العقل يدل على وجوب العبادة لله المنعم الخالق فإنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد ، وأوقاتها وأماكنها ، وشروطها . « إن العقل لا يدل أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ، ومع الطهارة تكون عبادة وحال الخضوع فيها وبها لا يتغير . . . وكذلك أداء الزكاة قبل الحول لا يكون عبادة ، وبعده يكون عبادة ، وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات فيه على وجهٍ من الوجوه »[4] .

موقف الأشعري :

وعندما انقلب أبو الحسن الأشعري (٩٣٥ م) على المعتزلة ، وتنكر لمبادئهم ، لم يتخل عن علم الكلام ، بل ألّف رسالة في تزيين هذا العلم

(١) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .
(٣) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ٢٦ .
(٤) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

وتأييده سماها « استحسان الخوض في علم الكلام »[١] وفيها يُهاجم الذين يصدون عن علم الكلام ويطعنون على من يبحث في أصول الدين ، ويزعمون أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الله بدعة وضلالة . وحجتهم في ذلك أن النبي والصحابة لم يتكلموا في هذه الموضوعات ولو كان الكلام فيها خيراً لما فاتهم .

إن هؤلاء جعلوا « الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد » . وحجتهم غير صحيحة في وجوهٍ ثلاثة : أحدها أنه لو كان الكلام فيما لم يتكلم فيه النبي بدعة وضلالة لكان هؤلاء الفقهاء مبتدعة وضلالاً لأنهم تكلموا في مسائل كثيرة لم يتكلم فيها النبي . ثم إن النبي لم يقل أنه من حث على ذلك ضال ومبتدع .

والوجه الثاني : أن القرآن والسنة يتضمنان أصول تلك المسائل الكلامية جميعاً ولكن دون تفصيل . فالحركة والسكون أشار إليهما القرآن في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكانٍ إلى آخر وإن الحركة لا تجوز على الله .

وأصول التوحيد نجدها في بعض الآيات الكريمة مثل الآية : **﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾** والآية : **﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آلهة ، إذاً لذهب كل إلهٍ بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ﴾** .

ومسألة البعث والخلق شرحها القرآن في آياتٍ عديدة ورد على القائلين بقدم العالم . منها الآية : **﴿ ومن يُحيي العظام وهي رميم ﴾** والآية : **﴿ قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾** والآية : **﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يُعيده وهو أهون عليه ﴾** .

إن حجة القائلين بقدم العالم والمنكرين للخلق الأول والثاني هي استحالة اجتماع الحياة مع الموت أو استحالة اجتماع الرطوبة والحرارة وهما صفة الحياة مع البرودة واليبوسة وهما صفة الموت . والأشعري يقول مثل الفلاسفة أن الضدين لا يجتمعان في محلٍ واحد ولكن لا يجوز اجتماعها في محلين على سبيل المجاورة .

(١) الأشعري ، كتاب اللمع ، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام (نشره الأب ريتشارد يوسف مكارثي ، في المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥) .

واستشهد بالآية الكريمة : **﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾** .

وأما القول بأن للحوادث أولاً والرد على الدهرية القائلين أنه لا حركة إلا وقبلها حركة فيتبين من سنّة الرسول حين قال : « لا عدوى ولا طيرة » بصدد الإبل الجربى .

وقول المتكلمين أن للجسم نهاية ، والجزء لا يتجزأ فيرجع إلى الآية : **﴿ وكل شيء أحصيناه في إمامٍ مبين ﴾** إذ يستحيل إحصاء ما لا نهاية له ، ويستحيل أن ينقسم الشيء الواحد لأن ذلك يوجب أن يكون ثمة شيئان .

والأصل في نفي التشبيه مبني على الآية الكريمة : **﴿ ليس كمثله شيء ﴾** والآية : **﴿ ولم يكن له كفؤاً أحد ﴾** .

والأصل في قدرة الله وعدم حرية الإنسان تتضمنه الآية الكريمة : **﴿ أفرأيتم ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴾** وهي تفيد أن الخلق يقتضي الإختيار والقصد ونفي الإكراه .

والقرآن يتضمن الكثير من الحجاج حول العديد من المسائل . وقد جادل النبي عبدالله بن الزبعرى وبعض الأحبار النصارى .

والوجه الثالث في رد الأشعري على منكري علم الكلام قوله أن النبي لم يجهل المسائل الكلامية . وإذا لم يتكلم في بعضها فلأنه لم يحدث في زمنه ما يوجب الكلام بها . أما المسائل التي حدث ما يوجب الكلام فيها مثل الفرائض والحدود والطلاق فقد ناظروا فيها وجادلوا وحاجوا .

وينطبق هذا المبدأ على مسألة خلق القرآن . إن النبي لم يقل أنه مخلوق أو غير مخلوق . فِلَم قال الفقهاء إنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: لأن بعض الصحابة والتابعين قالوا بذلك ، قيل لهم : إن الصحابي والتابعي يلزمه ما يلزمكم . وإن قالوا : إننا نتوقف في ذلك فلا تقول إنه مخلوق ولا غير مخلوق ، قيل لهم : إنكم في توقفكم مبتدعون ضالون لأن النبي لم يقل « أن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » . ولا قال : « ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه » .

ويسأل الأشعري الفقهاء عن حجتهم في تكفير من قال بخلق القرآن ،

والنبي لم يرد عنه حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه . وهو يرفض حجتهم القائلة أن الإمام أحمد بن حنبل قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه لأن أحمد بن حنبل كان عليه أن يسكت كما سكت النبي ، عملاً بأصلهم .

وينتهي الأشعري إلى القول أن منكري علم الكلام لا بد لهم من الإقرار أن العلماء ملزمون بالكلام في أصول الدين ليعلم الجاهل حكمها . كما فعل مالك والشافعي وأبو حنيفة عندما تكلموا في النذور والوصايا والعتق والماسخات مما لم يتكلم به النبي .

وقد تابع المتكلمون الأشاعرة مؤسس المذهب في تأييد علم الكلام فألّف الباقلاني في هذا الموضوع كتاب التمهيد وألّف الجويني كتاب الإرشاد .

موقف الغزالي :

لما جاء الغزالي طرأ تعديل على موقف الأشاعرة من علم الكلام والفلسفة . فقد شك الغزالي في فائدة علم الكلام وقال إنه عاجز عن الوصول إلى اليقين وإزالة الشكوك من النفوس ، وهو كالدواء لا ينبغي أن يُستعمل إلاّ في حالات المرض . ولذا لا ينبغي أن نلجأ إلى علم الكلام مع الناس المؤمنين الذين خالجهم بعض الشك في إيمانهم . إن فائدة علم الكلام محدودة بنظره ، فإذا كان قد وفق في الدفاع عن عقيدة أهل السنّة وإيقاف المبتدعة عند حدهم إلاّ إنه لم ينجح في إزالة الحيرة من القلوب والشك من النفوس . « إن الإيمان نور يقذفه الله في القلب ببينة داخلية أو رؤيا أو تأثر برجل متدين أو قرينة حال . ولا تسبب أدلة المتكلمين الإيمان إلاّ نادراً ، والوعظ أنفع من الأدلة الكلامية ، بل إن الجدل الكلامي يرسخ العناد في القلب . ولذا كان الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد الشخصين : شخص وقعت له شبهة لم يفلح الوعظ والخبر النقلي بإزالتها : وشخص ثابت الإيمان كامل العقل يريد أن يحصل صنعة الكلام ليداوي بها مريضاً إذا وقعت شبهة ، أو ليقنع مبتدعاً ، أو ليحرس معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه »[1] .

ولا يعني هذا أن الغزالي حرم النظر العقلي كالمحدثين الحنابلة فهو برأيه

(١) الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

ضروري لفهم الشرع ، ولذا يقتضي جمع العقل والنقل وعدم الإقتصار على واحد منهما لأن كلاً منهما مهم للآخر ، ويشبه العقل بالبصر ويشبه القرآن بالشمس ولا يستغني أحدهما عن الآخر . وعلى هذا الأساس يهاجم الحشوية الذين أهملوا العقل كما ينتقد الفلاسفة والمعتزلة الذين قدّموا العقل على النقل[1] .

وبما أن فكر الغزالي مرَّ بمراحلٍ تطور عبرها لذا يمكن إلتماس موقفه النهائي من علم الكلام في المنقذ الذي ألّفه في المرحلة الأخيرة من حياته ، إن هذا العلم بنظره يفي بمقصوده ولكنه غير وافٍ بمقصود الغزالي . إن مقصود علم الكلام هو الذب عن عقيدة أهل السنة ، وقد أحسن المتكلمون السنّة في الذب عن العقيدة المتلقاة بالقول من النبوة ، وصمدوا في وجه المبتدعة ، أما مقصود الغزالي فهو بلوغ اليقين . المبني على الضروريات . وبما أن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات غير ضرورية تسلموها بالتقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، لذا كان كلامهم غير كافٍ في حق الغزالي وغير شافٍ لدائه الذي كان يشكو منه وهو الحيرة في سبب اختلاف الخلق . وثمة عيب آخر في علم الكلام وهو خوضه في مسائل الجواهر والأعراض دون بلوغ الغاية القصوة منها لأنها ليست مقصود علمهم[2] .

أما موقفه من الفلسفة فقد عرضه بتوسع في التهافت ولخصه في المنقذ[3] : الفلاسفة ثلاثة أصناف :

١ ـ الدهريون الذين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم وُجد بنفسه بدون صانع . وهم الزنادقة .

٢ ـ الطبيعيون الذين أداهم بحثهم في الطبيعة وعجائبها إلى التسليم بوجود إله صانع حكيم ، ولكنهم لم يُؤمنوا بخلود النفس والجنة والنار والحساب والعقاب ، فتهالكوا على الشهوات وإنحلَّ منهم لجام الأخلاق . وهؤلاء زنادقة أيضاً لأن أصل الإيمان هو الإعتقاد بالله واليوم الآخر وقد جحد

(١) الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد ص خطبة الكتاب .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ص ٩١ - ٩٢ (طبعة ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣) .

(٣) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٩٦ - ١١٦ .

هؤلاء باليوم الآخر .

٣ ـ الألهيون الذين أقروا بوجود الله الصانع الحكيم أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن تابعهم من متفلسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا . ويقسم مذهبهم ثلاثة أقسام : قسم يجب تكفيرهم فيه ، وقسم يجب تبديعهم ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

لقد كفروا في ثلاث مسائل هي زعمهم أن الأجساد لا تُحشر ، وإنما تثاب وتعاقب الأرواح فقط . وقولهم أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات والحق أن الله يعلم كل شي ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، وقولهم أن العالم قديم بينما هو حادث .

وابتدعوا في سبع عشرة مسألة[1] هي قولهم بأبدية العالم ، وقولهم أن الله صانع العالم على المجاز ، وعدم إقامتهم البرهان على وجود الله على دليل الحدوث ، وقولهم بدليل خاطىء على وحدانية الله ، وقولهم بنفي الصفات عن الله ، وقولهم أن الله لا يجوز أن يشارك غيره في جنس . وقولهم أن وجود الله بسيط أي هو وجود محض ، وبعجزهم عن أقامة الدليل على أن الله ليس بجسم ، وبعجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته ، وعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله ، وقولهم بالقرص المحرك للسماء ، وقولهم أن نفوس السماوات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وقولهم باقتران الأسباب والمسببات بالضرورة ، وعجزهم عن إقامة البرهان عن روحانية النفس ، وبطلان أدلتهم على خلود النفس ، وبطلان أفكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ التام .

والقسم الثالث في علوم الفلسفة لا ينبغي إنكاره أصلاً . وهو يشمل العلوم الخمسة الباقية(عدا الألهيات) وهي الرياضة ، والمنطق ، والطبيعيات ، والسياسيات ، والخلقيات .

إن الرياضة علم دقيق برهاني لا سبيل إلى جحدها ، وينبغي معرفتها ولكن لها آفتين ، أولاهما أن من ينظر فيها يعجب من دقائقها فيحسن ظنه

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة .

بالفلاسفة ويعتقد أن كل علومهم صحيحة . والثانية هو ظن المؤمن إنه ينبغي إنكار كل منسوب إلى الفلاسفة بما في ذلك الرياضيات والفلك فيعتقد الناس أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار العلوم الصحيحة القائمة على البرهان فيسخرون منه ويحبون الفلاسفة .

أما المنطق فعلم ينظر في الأدلة وشروط ومقدمات البرهان والحد . البرهان في سبيل معرفة التصديق ، والحد في سبيل معرفة التصور . وهو لا يتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً . ولكن آفته تكمن كالرياضيات في أن من يحصله يحسن ظنه بالفلاسفة ويعتقد أن جميع علومهم مبنية على البرهان فيثق بها ويجنح إليها .

والطبيعات علم يبحث في العالم من سماواتٍ وأرض وما عليها من أجسام وعناصر وحيوان ونبات وإنسان . ولا سبيل لإنكار هذا العلم . ولكن ينبغي الإعتقاد أن الطبيعة مسخرة لله تعالى ، ولا تعمل بنفسها .

وكذلك السياسيات فهي علم يبحث في مصالح البشر الدنيوية وأنظمة الحكم . وقد استقي معظمها من كتب الأنبياء والحِكَم المأثورة .

وأخيراً الأخلاق علم جليل يتناول صفات النفس وسلوكها وكيفية معالجة انحرافاتها ، وقد استقي من كلام الصوفية وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله . ولهذا العلم آفتان ، الأولى في حق الراد الذي يظن أن كل ما جاء به الفلاسفة باطل بما في ذلك الأخلاق ، والثانية في حق القابل الذي يحسن الظن في كل ما قاله الفلاسفة لأنه رأى فيها تلك الحكم الخلقية النبيلة المأخوذة من الحِكَم النبوية والكمالات الصوفية ، فيأخذ بباطل الفلسفة وحقها .

وعلى هذا الأساس يجب زجر الذين لا يستطيعون التمييز بين الحق والباطل ، والصحيح والسقيم عن مطالعة كتب الفلاسفة لما تنطوي عليه من الخطر كما « يجب صون من لا يحسن السباحة من مزالق الشطوط ، وصون الصبيان من مسِّ الحيات . . . »[1] .

موقف ابن خلدون :

وتابع ابن خلدون الغزالي في التقليل من شأن علم الكلام وذهب أبعد

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ص ١١٤ ـ ١١٥ .

من ذلك فقال إنه لم يعد ضرورياً لطالب العلم في عصره لأنه وجد أصلاً للرد على المُلحدة والمبتدعة ، وهؤلاء انقرضوا وكفى الأئمة من أهل السنة الناس شرهم فيما كتبوا[1] .

وقد أخطأ ابن خلدون في بعض آرائه حول علم الكلام ، فهو مثلاً يعرِّفه بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المحرفين في الإنتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة »[2] . فهذا التعريف صحيح في شطره الأول وغير صحيح في شطره الثاني ، لأنه يغفل علم الكلام عند الفِرق الإسلامية الأخرى كالمعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة الذين ردوا على بعضهم البعض وردوا على أهل السنة أيضاً .

وهو يرى أن علم الكلام أنشأه أهل السنة والجماعة وقام بذلك أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين عندما استفحل أمر أهل البدع . وهذا الرأي خاطىء أيضاً لأن علم الكلام نشأ قبل أبي الحسن الأشعري بنحو قرنين من الزمان ، وكان رواده الأول المعتزلة وعلى رأسهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء . وقد أشار ابن خلدون إلى السبب الحقيقي لنشأة علم الكلام ، وهو الخلاف حول بعض الآيات القرآنية ولا سيما المتشابهة فيها حيث يقول : « العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسنّة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة ، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها في الآيات المتشابهة ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والإستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام »[3] .

أما موضوع علم الكلام فهو بنظر ابن خلدون العقائد الإيمانية وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره[4] . وبما أن الإيمان لا يحصل بالأدلة العقلية ، وإنما هو حالة نفسية ذات مراتب أدناها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الإعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها

(١) ابن خلدون ، المقدمة (طبعة دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٤) ص ٤٦٧ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٤٥٨ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٤٦٣ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ٤٦٢ .

جميع التصرفات حتى تنخرط التصرفات كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني ، وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل »[1] .

وثمة إعتراضان على رأي ابن خلدون في موضوع علم الكلام وإقامة الإيمان على التصديق دون الأدلة العقلية . إن علم الكلام لم يتناول فقط العقائد التي ذكرها بل تطرق إلى موضوعات أخرى شملت الطبيعة والسياسة والإجتماع والأخلاق وبحث المتكلمون في الجواهر والأعراض والذرة ثم الحركة مما أسموه دقيق الكلام تمييزاً له عن جليل الكلام الذي يبحث في المسائل الإلهية أو الإيمانية على حد تعبير ابن خلدون . لقد شمل علم الكلام الدين والفلسفة معاً وقد فطن الجاحظ إلى هذا الموضوع الواسع لعلم الكلام عندما قال إن الرجل لا يكون متكلماً حتى يحسن من كلام الدين قدر ما يحسن من كلام الفلسفة .

وقد أخرج ابن خلدون موضوع الإمامة من علم الكلام وهي موضوع سياسي الطابع لأن الإمامة قضية مصلحية اجتماعية بنظره ولا تلحق بالعقائد الإيمانية كمايذهب الإمامية[2] . والواقع هو أن هذا الموضوع من أهم موضوعات علم الكلام ، وهو من الأسباب الهامة التي أسهمت في نشوئه . إن اختلاف المسلمين على خليفة النبي ، والحكم على مرتكب الكبيرة ، أديا إلى نشوء فرق الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة . وقد احتل هذا الموضوع حيزاً واسعاً في أبحاث المتكلمين على اختلاف مذاهبهم .

أما رأيه حول الإيمان وعدم ارتكازه على العقل ، ففيه نظر . . لقد سبقه الغزالي إلى هذا الرأي عندما قال إن الإيمان نور يقذفه الله في القلب ، والحق هو أن الإنسان ، ذلك الكائن العاقل لا يستغني عن العقل في معتقداته إلا إذا كانت تلك المعتقدات خارجة من نطاق العقل ، وهذا ما حاول ابن خلدون أن يثبته لنا بقوله : « فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق : ﴿ **قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ، ولم يكن له كفواً أحد** ﴾ ، ولا تثقن بما يزعم لك الفكر أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك ، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء أمره منحصر في مداركه لا يعدوها »[3] .

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٦١ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٤٦٥ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٤٥٩ .

إن العقل عاجز عن معرفة الأسباب الأولى كاملة ، كما أنه عاجزٌ عن معرفة كل ما يقع وراء الحس لأن ذلك طور فوق إدراك الإنسان ونطاق أوسع من نطاق عقله . وليس هذا عيباً في العقل برأي ابن خلدون ، إن العقل عنده ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا تكذب ، « غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الآلهية وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع في محال : ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال . . . »[1] ، إن العقل لا يستطيع أن يحيط بالله وصفاته وهو ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه[2] .

وقد أشار ابن خلدون بصدد موضوع علم الكلام إلى الخلط الذي حصل بينه وبين موضوع الفلسفة على يد المتأخرين كالبيضاوي في كتاب الطوالع . في حين بقي موضوعه صافياً على يد الأشعري والباقلاني والجويني ، وقد بدأ هذا الخلط مع الغزلي ولكن لم يبلغ أوجه إلا مع البيضاوي وغيره . وعلى هذا الأساس ميز ابن خلدون بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين في علم الكلام . « لقد أوغل المتأخرون في مخالطة كتب الفلسفة ، فالتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً لاشتباه المسائل » . والفرق بين المتكلم والفيلسوف يعود بنظر ابن خلدون إلى أن الأول ينظر في الكائنات الطبيعية من حيث دلالتها على الفاعل ، بينما ينظر إليها الفيلسوف من حيث حركتها . وينظر المتكلم في الوجود من حيث دلالته على الموجِد . بينما ينظر فيه الفيلسوف من حيث هو مطلق[2] .

ولم يكن موقف ابن خلدون من الفلسفة أقل تساهلاً من موقفه من علم الكلام . وإذا كان علم الكلام ليس ضرورياً للمتعلم فإن الفلسفة مضرة للدين وتشكل خطراً عليه : ومعظم مبادئها غير صحيحة . لقد ادعى الفلاسفة « أن الوجود كله الحسي وغير الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل . . . »[3] .

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٦٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٤٦٦ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٥١٤ .

وقد وضعوا قانوناً يهتدي به العقل للتمييز بين الحق والباطل سموه المنطق وزعموا أن السعادة تدرك بمعرفة الموجودات كلها الحسية وغير الحسية .

إن هذا الرأي باطل بجميع نواحيه . فاستناد الموجودات كلها إلى العقل الأول والترقي منه إلى الله قصور عما وراء ذلك من المخلوقات لأن الوجود أوسع نطاقاً من ذلك[1] .

أما ما يدعونه في الموجودات الطبيعية ويعرضونه على المنطق وقانونه فغير وافٍ بالغرض . وسبب « قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة »[2] .

وهذا الذي يدعونه في الموجودات الروحانية غير وافٍ أيضاً ، لأن الموجودات التي تقع ما وراء الحس وهي موضوع العلم الإلٰهي أو علم ما وراء الطبيعة مجهولة ولا يمكن البرهان عليها .

وقولهم أن السعادة هي إدراك الموجودات على ما هي عليه باطل ومزيف ، وذلك لأن الإنسان مركبٌ من نفس وجسم والمدرك فيه هو النفس إما مباشرة وإما بواسطة الجسم . وسعادة النفس تكون بالإدراك الذي لها لذاتها بدون واسطة الحواس . وهذا الإدراك لا يحصل بنظر وعلم وإنما بكشف حجاب الحس . والمتصوفة يحاولون تحقيق هذه السعادة بإدراك غير حسي للذات عن طريق الرياضة وإماتة « الشهوات الجسمية »[3] .

أما مقولة العقل الفعّال عندهم فقد أخذوها عن أرسطو ولم يفهموها على حقيقتها . لقد ظنوا أن العقل الفعال يوفر لهم السعاد وهو عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات وهو الذي يمد العقل الإنساني عندما يتصل بالمعارف التي بادراكها تتم السعادة . إن أرسطو يعني بالعقل الفعال العقل الذي بالنفس والإتصال به يعني « إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس »[4] .

(١) المصدر ذاته ، ص ٥١٦ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٥١٦ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٥١٧ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ٥١٨ .

إن ما يجب معرفته لتتم سعادة الإنسان هو ما تضمنته الشريعة المحمدية من أحكام وعقائد وليس ما توصل إليه عقل الفلاسفة من أوهام . إن الفلسفة لا توصل إلى الحقيقة وهي تُخالف الدين وليس لها من ثمرة سوى شحذ الذهن في ترتيب الأدلة المنطقية .

موقف الفلاسفة :

أطلق المصنفون العرب اسم الفلاسفة على المفكرين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية وقبسوا منها وأُعجبوا بأصحابها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وهؤلاء المفكرون عاشوا في بيئةٍ مؤمنة تمكن الدين من قلوب أهلها ، بحيث لم يترك فيها مكاناً لأي معتقدٍ سواه . واعتقد المسلمون أنهم على حق ، وأن شريعتهم أكمل الشرائع وأن كل عقيدة تخالف عقيدتهم باطلة . ولما نُقلت الكتب الأجنبية ولا سيما اليونانية إلى العربية في العصر العباسي نشب صراع بين الفكر العربي الأصيل المنبثق من القرآن وبين الفكر اليوناني الوافد .

واتخذ الفقهاء والمحدثون موقفاً عدائياً من الفكر اليوناني فدعوا كما مر معنا إلى رفض الفلسفة اليونانية لأنها تناقض تعاليم الإسلام وتشكل خطراً عليه .

بينما اتخذ الفلاسفة موقفاً مؤيداً للفكر اليوناني دون أن يتخلوا عن الإسلام . وهذا الموقف المزدوج حملهم على التوفيق بين الدين والفلسفة ، فكانت مهمة صعبة جشمتهم الكثير من العناء ، ولم تخفف من حملة الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين عليهم : فقد كفرهم هؤلاء ورموهم بالزندقة ، وألبوا العامة والسلطات عليهم . لقد تعرض الكندي (٨٦٦ م) فيلسوف العرب الأول للسخرية من العامة بسبب اشتغاله بعلوم الفلسفة ، وغضب عليه المتوكل للسبب ذاته فأمر بإهانته وضربه ، ونُهبت مكتبته أو صودرت . وقد أشار الجاحظ (٨٦٩ م) في عدد من رسائله (الفتيا ، صناعة الكلام) إلى مناصبة العامة العداء للمتكلمين المعتزلة ، وكان الجاحظ معاصراً للكندي . وكلاهما من مواطني العراق في المشرق العربي . ولم يكن حال الفلاسفة في المغرب العربي أفضل من حالهم في بلاد المشرق حيث نجد الفلاسفة يجأرون بالشكوى ذاتها التي جهر بها الكندي والجاحظ . فابن طفيل (١١٨٥ م) يعلل

لجوءه إلى الرمز في عرض فلسفته بأن الدين الإسلامي قد منع الخوض في الموضوع الذي يُعالجه . وابن رشد (١١٩٨ م) يلقى من التضييق والعنت الشيء الكثير فينفى إلى أليسانة بالقرب من قرطبة ويتنكر له ملك الموحدين أبو يوسف يعقوب بعد إكرامه إياه إرضاء للفقهاء والعامة ، وتحرق كتبه ويمنع من الإشتغال بالفلسفة . ويطال هذا التدبير سائر المهتمين بالفلسفة .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن أولي السلطان لم يرضخوا دائماً لضغوط العامة والفقهاء لينكلوا بالفلاسفة والمتكلمين . وكان معظمهم على العكس يكرمون رجال الفكر ويشجعونهم أمثال المأمون والمعتصم وسيف الدولة الحمداني في المشرق ، وأبو يعقوب يوسف ملك الموحدين في المغرب .

وإذا كان الفقهاء أزروا بالفلسفة واعتبروها سفسطة متهافتة وأغاليط ولا قيمة لها ، فقد اعتبرها الكندي كنزاً ثميناً ينبغي الحرص عليه ، وأنها أشرف العلوم . واعتبرها ابن رشد منطوية على الحقيقة أو قاصدة إليها سواء القصد . وإذا أخطأ الفلاسفة في شيء فليس من الواجب إنكار فضلهم والعصمة لله وحده ، ولو لم يكن لهم سوى المنطق لوجب علينا شكرهم عليه[1] .

ورداً على دعوى الفقهاء القائلة أن الدين حرم الفلسفة أجاب الكندي بأن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ، وهي علم الربوبية والأخلاق وكل ما هو نافع ، وهذا هو الذي أتى به الرسل ، فكيف يحرم الشرع الفلسفة التي تهدف إلى تثبيت الربوبية »[2] . وأجاب ابن رشد : أن النظر في الفلسفة مباح بالشرع بل مندوب إليه ، وذلك لأن الفلسفة « هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بالموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أكمل » . والدليل على أن الشرع ندب على النظر العقلي في الموجودات الآية : ﴿ **اعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ والآية ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض . . .** ﴾ . والإعتبار ليس سوى استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس بعينه . وهو أهم علوم الفلسفة[3] . ثم إن الشرع دعا إلى النظر في الموجودات وكذلك الفلسفة تبحث في الموجودات حسب قوانين

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج ٢ ، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧ .
(٢) الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى ، المقدمة .
(٣) ابن رشد فصل المقال ، المقدمة .

المنطق . وهكذا غدت الفلسفة والشريعة تعالجان الموضوع ذاته .

وقد سبق الفارابي (٩٥٠ م) ابن رشد إلى الإشارة لوحدة الموضوع بين الدين والفلسفة حيث يقول : « إن الملة تحاكي الفلسفة ، فهما تشتملان على موضوعات بأعيانها وتعطيان المبادىء القصوى للموجودات ولا سيما المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، والمبادىء الثواني ، كما أنهما تعطيان علم السعادة القصوى وهي الغاية القصوى التي كون لأجلها الإنسان »[1] .

وإذا ادعى الفقهاء أن الفلسفة من نتاج أقوام غرباء كفار لا ينبغي الأخذ عنهم ، قال الفلاسفة : ليس في الأخذ عن هؤلاء غضاضة ، ويجب أن لا نستحي من استحسان الحق وإن أتى من أقوام غرباء عنا ينتمون إلى أُمم قاصية ؛ وينبغي ألا نذم « المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا » كما يقول الكندي ، بل ينبغي أن نشكرهم ونقدرهم ونجلهم لأنهم أفادونا بثمار عقولهم وسهلوا لنا المطالب ووفروا علينا التعب في التنقيب والبحث ، «ولو صرفنا عن علمنا واعتمدنا على أنفسنا فقط لاقتضانا ذلك عمل عدة أجيال » .

ويرى ابن رشد أن الاستعانة بالآخرين لتحصيل المعرفة ضرورية لأن طبيعة المعرفة توجب أن يستعين المتأخر بالمتقدم . وهذه السنة مطبقة في العلوم جميعاً كالهندسة والنجوم والفقه . وبما أن اليونان سبقونا إلى علوم الفلسفة والمنطق ، أو إلى النظر في الموجودات واعتبارها بحسب مقتضيات شرائط البرهان ، لذا وجب « أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوا في ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا إليه » .

ورداً على تهمة الفقهاء للفلاسفة بالكفر والزندقة والسفسطة ، يقول الكندي : إن أعداء الفلسفة جهلة وأغبياء وتجار دين ، ومن يتجر بالدين ليس له دين ، ومن خالف علم الأشياء بحقائقها ، أي الفلسفة ، وسماها كفراً يسيء إلى الدين ويصد عن السبيل المؤدي إلى إثبات الربوبية .

ويردد ابن رشد الشيء ذاته تقريباً حيث يقول : « إن من نهى عن النظر قد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٦ ـ ٦٨ .

وإذا كانت هذه المسائل المتعلقة بقيمة الفلسفة ، ونهي الشرع عنها أو ندبه إليها ، وتسويغ الأخذ عن الأجانب أو عدمه ، وموضوع الفلسفة والدين ، وأفضلية المعرفة الفلسفية على المعرفة الدينية أو العكس وتكفير الفلاسفة من قبل الفقهاء إلخ . . . إذا كانت هذه المسائل موضع جدل ، فإن مسألة التناقض بين الفلسفة والدين تعتبر المسألة المركزية أو الأساسية .

لقد وجد الفقهاء والمحدثون وأعداء الفلسفة عامة تعارضاً واضحاً بين الفلسفة والدين وجمع الغزالي تلك التعارضات في عشرين مسألة مر معنا ذكرها . وذهب كل من ابن تيمية وابن خلدون إلى أبعد من ذلك ، فقالا إن العقل الذي تعتمد عليه الفلسفة غير قادر على إدراك قضايا الدين ، فهي قضايا ليست في متناوله أو لا يصلح لبلوغها ، ومن ثم كانت الحاجة إلى الأنبياء والوحي .

أما الفلاسفة فأكدوا على التوافق بين الفلسفة والشريعة فقال الفارابي إن النبي والفيلسوف يستقيان المعرفة من مصدرٍ واحد هو العقل الفعَّال ، ولا يختلفان في موضوع تلك المعرفة أو في نوعها أو كميتها ، وإنما يختلفان في أمرين هما وسيلة الإتصال بالعقل الفعَّال ، وطريقة عرض تلك المعرفة على الناس .

إن وسيلة إتصال النبي بالعقل الفعال هي المخيلة بينما وسيلة إتصال الفيلسوف بالعقل الفعال هي العقل المستفاد .

أما طريقة عرض تلك المعرفة المستمدة من العقل الفعال فهي البرهان اليقيني في الفلسفة ، والإقناع والتخيل بالمحاكاة والمثال في الدين . إن الطرق الإقناعية والتخييلية تتلاءم مع عقلية العامة بينما تتلاءم طريقة البرهان مع عقلية الخاصة . والفرق بين الطرفين يعود إلى نوع المقدمات ، فبينما تقتصر العامة في معلوماتهم على ما يوجبه الرأي المشترك ، يصر الخاصة على إعتماد مقدمات عقبت غاية التعقب .

ولا يبتعد ابن طفيل عن الفارابي في قوله أن الدين والفلسفة يتفقان في الحقائق التي يتوصلان إليها ويختلفان فقط في وسيلة بلوغها وطريقة عرضها . إن ما جاء به الأنبياء من تعاليم عن سبيل الوحي والتنزيل توصل إليه الفلاسفة عن سبيل العقل . فعندما سأل أسال حيَّاً عن شأنه ، وسمع منه « كيف ترقى

بالمعرفة حتى انتهى إلى وجه الوصول . . . ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى . . . لم يشك في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الألباب » .

وكما اقتنع أصحاب الدين (يمثلهم أسال) إن المعقول صحيح ، فقد اقتنع أصحاب المعقول الفلاسفة (يمثلهم حي) أن المنقول أو الدين صحيح . وهذا ما أراد ابن طفيل التدليل عليه عندما قال أن حي بن يقظان صدق أسال « بجميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط » . وعلم أن ما وصف له جاء به رسولٌ صادق من عند ربه ، فآمن به وشهد برسالته » .

إن الفلسفة والدين يتطابقان إذن ، ولا خلاف إلا في طريقة التعبير عن الحقائق . تلك الطريقة هي ضرب الأمثال في الشريعة ، والبرهان في الفلسفة . وتفسير ذلك هو أن عامة الناس نظراً لتبلد أذهانهم وجهلهم لا طاقة لهم على المعرفة البرهانية الفلسفية ، وكذلك لا تنفع معهم الأساليب الجدلية التي يعتمدها المتكلمون بل تزيدهم إصراراً وعناداً ، ولذا وجد الشرع طريقاً ثالثاً لإقناعهم أو إفهامهم هو طريق الأمثال وهو الطريق الخطابي . وهذا ما يستفاد من قوله : « وظل حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً مع أنهم كانوا محبين للحق راغبين للخير ، إلا أنهم لنقص فطرهم كانوا لا يطلبون الحق عن طريقه ولا يأخذونه بجهد تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه ؛ فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه في صلاحهم لقلة قبولهم . . . » كما ألفاهم « لا يزدادون بالجدل إلا اصراراً ، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم فيها ، وقد غمرتهم الجهالة ، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون »[1] .

(1) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، الفصل الأخير : قصة سلامان وأبسال مع حي بن يقظان .

واكد ابن رشد على التوافق بين الدين والفلسفة فقال إن النظر البرهاني لا يخالف الشرع لأن الشريعة حق وداعية لمعرفة الحق ، وكذلك النظر الفلسفي صحيح ويؤدي إلى الحقيقة ، ولا يمكن أن يضاد الحق الحق بل يوافقه ويشهد له .

ويستدرك ابن رشد فيقول : ولكن إذا بحثت الفلسفة في موضوع ما وتوصلت إلى معرفته ، وجب النظر فيها إذا كانت الشريعة قد عرضت له أم سكتت عنه . فإذا سكتت عنه فلا تعارض بينهما ، « وإذا كانت قد عرضت له فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب تأويله »[1] .

وفي هذا القول إقرار ضمني من فيلسوف قرطبة بوجود تعارض بين الشريعة والفلسفة ، ولكن هذا التعارض ظاهري أي يرجع إلى ظاهر النطق . والحل الذي يقترحه ابن رشد لهذا التعارض هو التأويل ، تأويل نصوص الشريعة بحيث تتفق مع الفلسفة . وواضح أن هذا الحل يتم على حساب الدين لا على حساب الفلسفة وبذلك يكون ابن رشد أميل إلى العقل منه إلى النقل .

ولم يكن ابن رشد أول من دعا إلى التأويل أو تحدث عنه ، فقد لجأ إليه المعتزلة كثيراً ، ونجد الجاحظ في رسالة الرد على النصارى مثلاً يشكو من سوء استعماله في فهم الآيات المنزلة من قبل الأعاجم الذين لم يتضلعوا في اللغة العربية . وقد فهمه بمعنى التفسير .

وقد لاحظ الغزالي أن جميع الفرق الإسلامية لجأت إلى التأويل حتى نرى الإمام أحمد بن حنبل يُؤوِّل ثلاثة أحاديث نبوية ، وجاء الأشاعرة فجاوزوه في النظر العقلي ومن ثم في التأويل ، وكان المعتزلة أشد توغلاً في التأويل .

ويعزو الغزالي ضرورة التأويل إلى تعدد مراتب الوجود . إن الإيمان بنظره هو تصديق النبي في كل ما جاء به . والتصديق هو الإعتراف بوجود ما أخبر عنه الرسول . وهذا الوجود ذو مراتب خمس . فهو إما وجود ذاتي أو حسي أو

(1) ابن رشد ، فصل المقال ، التأويل .

خيالي أو عقلي أو شبهي . إن الوجود الذاتي لا يُؤوَّل لأنه ظاهر ، أما سائر الوجودات فتُؤوَّل . ولا يجوز التأويل إلا إذا قام البرهان على استحالة الظاهر . والظاهر الأول هو الوجود الذاتي ، إذا ثبت تضمن الجميع ، وإذا تعذر فالوجود الحسي ، فإذا ثبت تضمن ما بعده ، فإذا تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي ، وإذا تعذر فالوجود الشبهي . ولا يجوز العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان .

ويميز الغزالي بصدد التأويل بين العامة والخاصة . فالعامة لا يجوز لهم التأويل ويجب عليهم الإتباع والكف عن تغيير الظواهر والزجر عن الخوض في الكلام . أما الخاصة فيمكنهم البحث بقدر الضرورة ، وعدم ترك الظاهر إلا بضرورة البرهان القاطع ، وعدم تكفير بعضهم بعضاً[1] .

ويتخذ التأويل في نظر ابن تيمية ثلاثة معانٍ :

المعنى الأول : هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به . وقد شاع هذا المعنى لدى المتأخرين من الفقهاء ، والمتكلمين والمحدثين .

المعنى الثاني : هو تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه .

المعنى الثالث : هو نفس المراد بالكلام ، فإذا كان الكلام طلباً كان تأويله الفعل المطلوب نفسه ، وإن كان خبراً كان تأويله الشيء المخبر عنه نفسه . فإذا قيل : طلعت الشمس فتأويل هذا الطلوع ذاته ، وبهذا المعنى الثالث نزلت لغة القرآن .

ولقد أفاد ابن رشد من آراء المفكرين الذين سبقوه في التأويل ، وحاول أن يقيده بشروطٍ دقيقة تحول دون سوء استعماله وليكون قانوناً يطبق على نصوص الشريعة .

وقدم للتأويل تحديداً جديداً وهو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت

(١) الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص ١٧٩ ـ ١٨٩ .

في تعريف أصناف الكلام المجازي » .

إن معنى التأويل هذا يعتمد على علم البيان ، وهذا العلم ينظر في الطرق اللغوية المختلفة التي يعبر بها الإنسان عن أفكاره من مجاز واستعارة وكناية وتشبيه إلخ . . . والقرآن زاخر بهذه الأساليب البيانية . وقد استغل ابن رشد هذه الظاهرة اللغوية البيانية في الشريعة الإسلامية ليحل أعوص مشكلة واجهتها الفلسفة العربية ، أي مشكلة التعارض بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية .

لقد بنى التأويل على مبدأ يقول إن للشرع ظاهراً وباطناً . والظاهر والباطن مبنيان بدورهما على تباين الناس في التصديق ، أو قدرتهم على الفهم . « فالأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان تلطف الله لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، أما من قبل فطرهم وأما من قبل عادتهم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال لأنه يقع التصديق بها بالأدلة الجدلية والخطابية . . . فالظاهر هو تلك الأمثال والباطن هو تلك المعاني التي ضربت لها تلك الأمثال وهي لا تنجلي إلا لأهل البرهان » .

وعلى هذا الأساس يقسم ابن رشد الناس ثلاث مراتب :

أ ـ **الخطابيون** : وهم الجمهور الغالب من العامة ، ولا طاقة لهم على التأويل .

الجدليون : وهم أصحاب التأويل الجدلي بالطبع والعادة ، يمثلهم المتكلمون .

ج ـ **البرهانيون** : وهم أهل التأويل اليقيني بالطبع والصناعة أي صناعة الحكمة .

ولا ينبغي التصريح بالتأويل البرهاني للجمهور ولا لأهل الجدل المتكلمين ، وإذا صرح به لهم أفضى بهم إلى الكفر والتناحر[1] ، وهذا ما حدث فعلاً للفرق الإسلامية . إن هذه الفرق تتحمل وزر التباغض الذي فرق شمل

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج ٢ ، ص٥٥٠ ـ ٥٥٣ (فالكلام في هذه الأشياء (الإلهية) مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات » .

المسلمين . وقد نشأت تلك الفرق بسبب سوء استعمال التأويل من قبل المتكلمين لأنهم صرحوا به للعامة ، فكفّر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً « فأولت المعتزلة آياتٍ كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ، وفرقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق » .

ثم إن طرق المتكلمين في تأويلاتهم لا ترضي الخواص لأنها لا تتوافر فيها شروط البرهان .

وواضح أن ابن رشد قد بنى تصنيفه هذا على أساس طرق التصديق الثلاثة وهي البرهانية والجدلية والخطابية . ذلك لأن الناس ليس في طباعهم جميعاً قبول البراهين ولا الأقاويل الجدلية وهم عامة الناس الذين تناسبهم الطرق الخطابية ، بينما تناسب الطرق البرهانية الخاصة من أهل العلم ، وتلائم الطرق الجدلية الطبقة المتوسطة من المتكلمين .

وإذا كان كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل فهل جميع ألفاظ الشرع خاضعة لقانون التأويل ؟ يجيب ابن رشد بالنفي . ويذهب إلى أنه لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظواهرها ، ولا تخرج كلها عن ظاهرها . وقد أجمع المسلمون على هذا المبدأ ، ولكنهم اختلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤوَّل . فالأشاعرة يتأولون آية الإستواء وحديث النزول بينما يحجم الحنابلة عن ذلك . وبناء على ذلك يقسم ابن رشد الشرع من حيث خضوعه للتأويل إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ ظاهر في الشرع لا يجوز تأويله ، فإذا أولت المبادىء فهو كفر وإذا أولت فيما بعد المبادىء فهو بدعة .

ب ـ ظاهر في الشرع يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف حديث النزول وآية الإستواء .

ج ـ صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر .

خلاف هذا الموقف التوفيقي بين العقل والنقل ، نجد بعض المفكرين كأبي العلاء المعري يمجد العقل ويتهجم على الشرائع . فالعقل هو الحجة والإمام وسبيل الهداية الوحيد :

فاسأل حجاك إذا أردت هداية   وأحبس لسانك أن يقول مجازا

والشرائع مجموعة أخبار وتقاليد واهية لا تخضع للمنطق والعقل تثير العجب وتستحق الزراية ، تستوي في ذلك جميع الأديان :

والعقل يعجب والشرائع كلها   خبر يقلد لم يقسه قائس
متمجسون ومسلمون ومعشر   متنصرون وهائدون رسائس

أو يقول :

إذا رجع الحصيف إلى حجاه   تهاون بالشرائع وازدراها
وهت أديانهم من كل وجه   فهل عقل تشد به عراها[1]

تقـويم :

ولنا أن نتساءل بعد هذا العرض للصراع بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة عن نتيجة ذلك الصراع الذي استمر حوالي سبعة قرون بين الفريقين .

يذهب بكر المستشرق الإنكليزي إلى أن الفكر الهيليني كتب له النصر على الفكر الإسلامي . وقد وجد العرب هذا الغنوص الهيليني وهو مزيجٌ من الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم في البلاد التي افتتحوها إثر ظهور الإسلام .

ونحن لا نؤيد بكر في رأيه هذا . فالإسلام لم ينهزم أمام الفكر اليوناني ، حتى أن الفلاسفة الذين أُعجبوا بالثقافة اليونانية أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يتخلوا عن الإسلام بل حاولوا التوفيق أو التقريب بين الفكرين العربي واليوناني ، ومزجوا بينهما مزجاً عجيباً . فالكندي قال بحدوث العالم على عكس أرسطو ، كما قال بحدوث الحركة والزمان . وأنكر الفارابي أن يكون أرسطو وأفلاطون قد قالا بقدم العالم وزعم أنهما قالا بحدوثه ، وجعل

---

(١) أبو العلاء المعري ، اللزوميات .

الثواني ملائكة كما زعم أن العقل الفعال هو الملاك جبريل . وشدد ابن سينا على خلود النفس ومفارقتها الجسد ، ووعد بفلسفة مشرقية مختلفة عن الفلسفة المشائية التي عرضها في الشفاء . وحمل الغزالي معول الهدم وراح يقوض أسس الفلسفة اليونانية ، وحاول ابن رشد أن يدعم بناء الفلسفة المشائية المتداعية على يد الغزالي ولكن لم يفلح في إعادة الحياة إليها فكان آخر أنصار الفلسفة اليونانية ، وجاء بعده ابن تيمية وابن خلدون وغيرهما لينعوا الفلسفة التي لا تزال ميتة إلى اليوم في العالم العربي ولم يقيض لها أن تبعث من جديد .

ولا يعني هذا أن العرب لم ينتجوا فلسفة أصيلة خاصة بهم . إن الفلاسفة الذين حملوا هذا اللقب أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد نقلوا الفلسفة اليونانية وشرحوها وعبروا عنها باللسان العربي ولم يستطيعوا التحرر من هيمنة الفكر اليوناني لينطلقوا إلى إبداع فلسفة أصيلة .

وأحق من هؤلاء في حمل لقب الفلاسفة المتكلمون المعتزلة والأشاعرة . فهؤلاء لم يخضعوا لسيطرة الفكر اليوناني ، وأُعجبوا بالإسلام الذي يعبر عن الروح العربية والفكر العربي خير تعبير ، فاستقوا منه مبادئهم الفلسفية وانتجوا فكراً أصيلاً عربي الروح والإنتماء .

أجل لقد انتصر الإسلام على الفكر الهيليني لأنه يمثل الروح العربية ، فنبيه عربي ولغته عربية ، وبيئته عربية والقضايا التي عالجها عربية الصبغة . أما الفكر الهيليني فيمثل روحاً مختلفة من الروح العربية هي الروح اليونانية فهو بالنسبة للعرب غريب المصدر والروح واللغة والمشاكل .

إن فلسفة العرب هي الإسلام ، وفيلسوفهم الأعظم هو النبي محمد ، والكتاب الذي ينطوي على تلك الفلسفة هو القرآن. وعلماء الكلام الكبار إنما نهلوا من تلك الفلسفة وطوروها لتتلاءم مع تطور الحضارة .

لقد قدم القرآن للإنسان نظرة أصيلة شاملة عن العالم وحلولاً موفقة لمشكلات الحياة البشرية الميتافيزيقية والخلقية والإجتماعية والسياسية . ودعا العرب الشعوب الأجنبية إلى اعتناق الإسلام أي إلى تقبل تلك النظرة الفلسفية الشاملة عن العالم بالإقناع والعنف ، بالحجة والسيف . فدانت به شعوب عديدة من الهند شرقاً إلى إسبانيا غرباً ، ومن روسيا شمالاً إلى افريقيا جنوباً . ولكنها لم تفهم الإسلام كما فهمه العرب ، لأن لغته غير لغاتها وروحه غير

روحها ؛ فظلت عاجزة عن استيعابه والنفاذ إلى أعماقه ، واقتصرت على شكلياته وشعائره . يروي الجاحظ في كتاب « البخلاء » حكاية رجل عجمي سمع الحسن البصري يعظ الناس في مسجد البصرة ويحثهم على الإحسان مستشهداً بالآية الكريمة : **﴿ ومن يقرض الله حسنة يضاعفها له ﴾** إلخ . . . فما كان من ذلك الرجل إلا أن عاد إلى بيته وجاء بأمواله فوزعها على المحتاجين وراح ينتظر أن يردها الله عليه مضاعفة . وبعد مدة من الإنتظار لم يحصل على ضعف ماله فجاء الحسن البصري يتهمه بالكذب والتضليل .

هذه الحكاية توضح لنا مدى فهم الشعوب العجمية للقرآن والإسلام عامة . وتعليل هذا الفهم الناقص . لقد قدر العرب الكرم وجعلوه إحدى قيمهم الخلقية والإجتماعية فدعا القرآن إلى الإحسان وأعلى من شأنه . أما العجم فعرفوا بالبخل حتى غدا سجية من سجاياهم . والإسلام في دعوته إلى الإحسان إنما يعبر عن الروح العربية الكريمة لا عن الروح العجمية المقترة . أضف إلى ذلك أن هذا العجمي لم يفهم اللغة العربية ، لغة القرآن فهماً جيداً ، لأنها ليست لغته فاتهم الحسن البصري بالكذب والتضليل .

إن سوء فهم الإسلام هو السبب الأساسي الكامن وراء ضعف الشعوب التي دانت به . فنحن لا نستطيع أن نفسر كيف كان الإسلام بعيد الدعوة من عوامل النهضة والتقدم والقوة ، وكيف أصبح منذ القرن العاشر الميلادي من عوامل التأخر والجمود والضعف ، إلا بالقول إنه سلاح ذو حدين ، . يمكن إذا أُحسن فهمه واستعماله أن يكون أداة خير وقوة ، وإذا أُسيء فهمه واستعماله يغدو أداة هدم وشر .

إن فهم الإسلام اقتضى تفسيره ، وتطور التفسير ليصبح تأويلاً . وقد أشار ابن تيمية إلى معاني التأويل الثلاثة . وجاء ابن رشد فأضاف معنى رابعاً بيانياً للتأويل . وإذا كان ابن رشد قد برر التأويل بوجود باطن وظاهر للشرع ، وبرره الغزالي من قبل بوجود مراتب مختلفة للوجود ، فإن الجاحظ كان أسبق المفكرين العرب إلى إيضاح فحواه وغايته وضرورته . لقد مست الحاجة إلى التأويل لأن العجم الذين اعتنقوا الإسلام لم يفهموا لغة القرآن فهماً جيداً . فانبرى المفسرون يؤوِّلون آيات القرآن ليقدموا معانيها إلى هؤلاء . وبذلك يكون معنى التأويل تفسير آيات القرآن لإيضاح معانيها .

بيد أن التأويل خرج عن غايته تلك وغدا وسيلة بيد أصحابه لبث آرائهم الخاصة البعيدة أو القريبة من عقائد الإسلام وتعاليمه ، ولتحقيق أغراض غريبة عنه . لقد رمى ابن رشد من التأويل إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام ، وبرره بوجود باطن وظاهر للشرع ، وبوجود طبقات من الناس: عامة ومتكلمين وفلاسفة. وسبق الجاحظ والفارابي والغزالي إلى تصنيف الناس إلى عامة وخاصة وكلها مُبررات اعتباطية . فليس للشرع باطن وظاهر ، ومعاني القرآن واضحة لا لبس فيها ، ولغته فصيحة مشرقة ﴿ **ولقد أنزلناه بلسان عربي مبين** ﴾ . . . ﴿ **وأنزلناه قرآناً عربياً** ﴾. والذين جعلوا له باطناً وظاهراً إنما أرادوا بالباطن ما يخفون من أفكار ذاتية مغايرة لتعاليم القرآن . أما تصنيف الناس إلى عامة وخاصة فغير ثابت ويختلف باختلاف المجتمعات والعصور . فنسبة المثقفين تتغير باستمرار حسب تطور المجتمع وغلبة البداوة أو الحضارة عليه . ولا يمكن أن يكون النبي محمد (ص) قد فكر بهذا الوضع الإجتماعي والثقافي للمجتمعات فجعل لغة القرآن تلائم عقلية العامة القاصرة الضعيفة الفهم ، وعبر عن المعاني الخفية بضرب الأمثال بدل التصريح بها .

الفصل الثاني

المشكلة اللاهوتية

١ ـ وجود الله

الإعتقاد بوجود الله قديم ، رافق ظهور الوعي لدى الإنسان : وعيٍ الذات ووعي العالم الخارجي ، واستشراف ما وراء العالم الخارجي . وهذا بين من النظر إلى جميع الحضارات القديمة التي جاءت نتيجة لتطور الإنسان ونمو قواه الفكرية والخيالية والعاطفية . في تلك الحضارات نجد اعتقاداً بوجود الإله الخالق القدير المتواري وراء المحسوسات . وهو ، وإن اختلفت أسماؤه ، واحد في جوهره سواء كان يحمل اسم مردوخ أو رع أو زفس أو أهورا مزدا أو برهمان أو الله .

ولم يكن وجود الله مشكلة بالنسبة للإنسان الذي عاش في العصور القديمة والمتوسطة ، لأن التسليم بوجوده كان معتقداً عاماً تقريباً . ولم يغْدُ مشكلة إلا في العصر الحديث حيث بدأ الشك يزعزع العقيدة مع هيوم وكانط ، ليحل مكانها الإلحاد مع نيتشه وماركس وسارتر وسواهم .

وإذا كان وجود الله لم يثر مشاكل في الفكر القديم والمتوسط لأنه كاد يكون بديهية من البديهيات ، فإن البرهنة على وجوده وتحديد ماهيته تمخضتا عن مشكلتين شغلتا الميتافيزيقيا ردحاً طويلاً من الزمان . فكيف واجه المفكرون العرب هاتين المشكلتين وما الحلول التي قدموها لهما ؟

١ ـ البرهنة على وجود الله :

قال المتكلمون بثلاث براهين رئيسة هي : الصنع والعناية والحدوث .

وقال المتصوِّفة بدليل الرؤية ، وقال الفلاسفة : بدليل الحركة ، ودليل السببية ، ودليل الإمكان والوجود .

وقد أشار الإمام علي بن أبي طالب إلى إثنين من أدلة المتكلمين الثلاثة عندما سُئل : بِمَ عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عز وجل ؟ فأجاب : ما عرفت الله بمحمد ولكني عرفت محمداً بالله عز وجل حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طولٍ وعرض »[1] .

ففي هذا القول إشارة واضحة إلى دليلي الصنع أو الخلق ، والحدوث .

أما دليل التدبير والعناية فيُفهم من كلامه الذي تفوه به رداً على من طرح عليه السؤال ذاته : بِمَ عرفت ربك ؟ قال : بفسخ العزم ونقض الهم ، لما هممت فحيل بيني وبين همي ، وعزمت فخالف القضاء عزمي ، علمت أن المدبر غيري »[2] .

وكرر هشام بن الحكم دليل الصنع مطبقاً إياه على النفس البشرية المعقدة التركيب العجيبة الظواهر عندما سُئل : بِمَ عرف ربه فأجاب : « عرفت الله جل جلاله بنفسي لأنها أقرب الأشياء إليَّ وذلك إني أجدها أبعاضاً مجتمعة وأجزاءاً مؤتلفة ، ظاهرة التركيب متبينة الصنع ، مبنية على ضروب من التخطيط والتصوير ، زائدة من بعد نقصان ، وناقصة من بعد زيادة ، قد أنشأ لها حواس مختلفة ، وجوارح متباينة من بصرٍ وسمع وشم وذائق ولامس ، مجبولة على الضعف والنقص والمهانة ، لا تدركُ واحدة منها مدرك صاحبتها ، ولا تقوى على ذلك ، عاجزة عند اجتلاب المنافع إليها ، ودفع المضار عنها ، واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له ، وثبات صورة لا مصور لها ، فعلمت أن لها خالقاً خلقها ، ومصوراً صورها ، مخالفاً لها على جميع جهاتها ، قال الله عز وجل : ﴿ **وفي أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾[3] .

وتجدر الإشارة هنا إلى توافق هشام بن الحكم وديكارت على الإنطلاق من النفس في معرفة الله . فلقد وجد كل منهما أن النفس أقرب الأشياء إلى الإنسان

---

(١) الشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي (٣٨١ هـ) ، التوحيد ص ٣٨٧ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٣٨٨ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٣٨٩ .

وأسهلها على الإدراك . ولكنهما اختلفا بعد ذلك في المسار الذي توجه كل منهما فيه .

وقد نسب هشام بن الحكم إلى الإمام جعفر الصادق قولاً يؤخذ منه دليل الصنع وهو التالي : « وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين ، أما أن أكون صنعتها أنا أو صنعها غيري ، فإن كنتُ صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين : إما أن أكون صنعتها وكانت موجودة ، أو صنعتها وكانت معدومة ، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنيعها ، وإن كانت معدومة فإنك تعلم أن المعدوم لا يحدث شيئاً . فقد ثبت المعنى الثالث أن لي صانعاً وهو رب العالمين »[1] .

وقال النظام بدليل الحدوث . وقد بناه على اجتماع المتضادات كالحر والبرد الذي يدل على قهرها وضعفها ، وكل مقهور محدث . كما بناه على تناهي حجم الأجسام وتفاوت حركاتها[2] .

وقد ركز الجاحظ المعتزلي على دليل الحكمة أو العناية . فقال إن أهم الأدلة على الله هيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها نظماً في غاية الدقة والأحكام ، من سماء مرفوعة كالسقف ، وأرضٍ ممدودة كالبساط ، ونجوم منضودة كالمصابيح ، وجواهر مخزونة في جوفها كالذخائر ، والإنسان كالمالك لهذا العالم » .

وكل الكائنات الموجودة في هذا العالم من إنسانٍ وحيوان ونبات وجماد تمتاز بتركيبٍ عجيب يدل على أن لها صانعاً صنعها فأتقن الصنع[3] .

وقد تبنى أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) دليل الصنع مطبقاً إياه على الإنسان فقال إن المرء إذا فكر في خلقته ، كيف ابتدأ ، وكيف مر في أطوارٍ متعاقبة حتى وصل إلى كمال التكوين ، وعرف أنه ليس هو الذي خلق نفسه ، ولا هو الذي طور خلقته ورقاها من نقصٍ إلى كمال ، علم بالضرورة أن له

---

(١) المصدر عينه ، ص ٢٩٠ .
(٢) الخياط ، الإنتصار ، ص ٤٦ ، ص ٣٤ ـ ٣٦ .
(٣) راجع كتابنا : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١١٨ ـ ١٢٤ . (فصل الجاحظية) .

صانعاً قادراً عالماً مريداً ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة في الطبع ، لظهور آثار الإختيار في الفطرة ، وتبين آثار الأحكام والإتقان في الخلقة . . . »[1] .

وكما أن القطن لا يتحول ثوباً بدون ناسج ، والطين لا يتحول قصراً بدون بنّاء كذلك النطفة لا تتحول إنساناً من لحم ودم وعظم ونفس بدون صانع[2] .

وطور الجويني برهان الجواز أو الممكن الذي ألفاه عند الفلاسفة وجعله يؤدي إلى القول بالحدوث . وبناه على مقدمتين : الأولى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه من حيث الحجم أو الشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة .

والثانية : أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

ولتوضيح المقدمة الثانية لجأ إلى أصول منها أن الجائز يحتاج إلى مخصص يرجح أحد الوصفين الجائزين . ومنها أن المخصص لا يكون إلا مريداً . ومنها أن الموجود في الإرادة حادث . وبناء على هذه الأصول يبين الجويني أن الجائز لا يكون من فعل الطبيعة التي لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما جميعاً ، وإنما يكون عن إرادة أو عن فاعل مريد ، فالإرادة هي التي تخص الشيء دون مماثله[3] .

وتبنى الغزالي تلميذ الجويني دليل الحدوث في كتابه « الإقتصاد في الإعتقاد » وأقام برهانه على مقدمات مختلفة عن مقدمتي الجويني ، ولكنه تابعه في مفهوم الإرادة وخاصتها المميزة وهي تخصيص الشيء عن مثله . وصاغ برهانه على الشكل التالي : كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم فيه أن له سبباً . وقد حدد الغزالي الألفاظ التي صاغ فيها برهانه بدقة لمنع الإلتباس .

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٩٤ : الأشعري ، اللمع ، ص ٦ .
(٢) الأشعري ، اللمع (طبعة الأب مكارثي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٢) ص ٦ـ ٧ .
(٣) راجع كتاب مناهج الأدلة لإبن رشد الذي ينتقد هذا الدليل .

فهو يعني بالحادث كل ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . ويعني بالسبب المرجح أي ما رجح الوجود على العدم ، ذلك أن وجود العالم قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً ، وليس هو محالاً لأن المحال لا يوجد مطلقاً ، فبقي أنه كان ممكناً . والممكن هو ما يجوز أن يوجد وأن لا يوجد ، ولكي يوجد يفتقر إلى مرجح يرجح وجوده على عدم وجوده . وما دام المرجح غير موجود استمر العدم ، فإذا وجد المرجح وجد الموجود .

وهو يعني بالعالم كل موجود سوى الله . ويعني بكل موجود سوى الله الأجسام وأعراضها . ويعني بالجسم كل متحيز مؤلف من جواهر فردة ، ويعني بالأعراض غير المتحيز الذي يستدعي وجوده جسماً يقوم به .

ولكي يكون البرهان صحيحاً ينبغي أن تكون مقدمتاه صحيحتين . إن المقدمة الأولى أو الكبرى صحيحة لأنها ضرورية في العقل أولية ؛ والعقل يقربها حالما يتكشف له ما نعني بالحادث والسبب . أما المقدمة الثانية أو الصغرى « العالم حادث » فليست أولية في العقل ، ولذا يثبتها الغزالي ببرهان فرعي هو التالي : « كل جسم فلا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث » .

إن الجسم أو المتميز لا يخلو من الحوادث لأنه لا يخلو من الحركة والسكون ، والحركة والسكون حادثان . وهنا يواجه الغزالي اعتراض الفلاسفة القائل أن الحركة قديمة وليست حادثة ، فيدفعه بزعمه أن حدوث الحركة محسوس لا يحتاج إلى برهان . والفلاسفة أنفسهم يصرحون بأن الأجسام الموجودة في السماء متحركة على الدوام وآماد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة ، أزلاً وأبداً ؛ كذلك الأجسام الموجودة تحت فلك القمر تتآلف من العناصر الأربعة التي تشترك في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، أما الأعراض والصور فحادثة متعاقبة عليها أزلاً وأبداً . والعناصر تمتزج امتزاجاً يتكون منه المعادن والنبات والحيوان ، وهي حادثة جميعاً . وهكذا يستمر تجاوز الصور الحادثة على العناصر كما تستمر الحركة الحادثة في عالم السماوات .

والدليل على حدوث الحركة والسكون هو أنهما عرضان ، والأعراض حادثة . فإذا قلنا هذا جسم متحرك أثبتنا شيئاً غير الجوهر بدليل أنه إذا قلنا أن

هذا الجوهر ليس متحركاً صدق قولنا . ولو كانت الحركة عين الجسم لكان نفيها يعني نفي الجسم .

وإذا قيل إن الحركة ليست حادثة ، ولعلها كانت كامنة في الجسم قبل ظهورها أجاب الغزالي بأن نظرية الكمون باطلة أساساً . وحتى لو ثبت أن الحركة كانت كافية ثم ظهرت فإن الكمون والظهور حادثان أيضاً .

وإذا قيل إن الحركة انتقلت إلى الجسم من وضعٍ آخر أجاب الغزالي إن الحركة عرض ، وانتقال الأعراض باطل ، لأن الإنتقال لا يكون إلا في ما هو في الحيز أي في الأجسام . وذلك أن لزوم العرض للمحل ذاتي بينما لزوم الجوهر للحيز ليس ذاتياً . مثلاً إن الحيز المعين لجسمٍ ما ليس ذاتياً بدليل أن تبدل الحيز لا يبطل ذلك الجسم ، بينما طول ذلك الجسم وهو عرض من أعراضه لا تعقله دون ذلك الجسم فهو يبطل ببطلانه . ومعنى ذلك أن الإنتقال يكون للأجسام لا للأعراض .

بعد إثبات كون الجسم لا يخلو من الحوادث ، وهو الأصل الأول من البرهان الفرعي ، انتقل الغزالي إلى إثبات الأصل الثاني القائل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . إن هذا الأصل يعني القول بحدوث العالم . فالغزالي يقول إذن بحدوث العالم ، وبذلك يخالف الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم . وقد ساق الغزالي استدلاله على حدوث العالم على الشكل التالي : « لو كان العالم قديماً مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال لأن ما يفضي إلى محال فهو محال » .

ويلاحظ ثلاثة محالات يسفر عنها اعتبار العالم قديماً على الرغم من وجود الحوادث فيه .

ــ **المحال الأول** : هو انقضاء ما لا نهاية له . وهذا يلزم عنه القول إنه قد تناهى ما لا يتناهى أو انقضى ما لا يتناهى .

ــ **المحال الثاني** : يتعلق بعدد دورات الفلك . فإذا لم تكن دورات الفلك متناهية كان ذلك محالاً ، لأن عدد دورات الفلك اللامتناهي يجب أن يكون شفعاً أو وتراً . الشفع هو الذي ينقسم بدون باقٍ على اثنين ، والوتر هو

الذي لا ينقسم على اثنين بدون باقٍ . فإذا كان شفعاً احتاج إلى واحدٍ ليصبح وتراً ، وإذا كان وتراً احتاج أيضاً إلى زيادة واحد ليصبح شفعاً . فكيف يحتاج العدد الذي لا يتناهى إلى واحدٍ ليصبح وتراً أو شفعاً .

ــ **المحال الثالث** : يتعلق بنسبة دورات الأفلاك إلى بعضها البعض . فإذا قلنا إن عدد دورات الأفلاك غير متناهٍ لزم أن يكون عدد دورات فلك زحل مثلاً مساوياً لعدد دورات الشمس إلخ . . . ونحن نعلم أن زحل يدور كل ثلاثين سنة مرة ، وتدور الشمس مرة واحدة كل سنة . ومعنى ذلك أن عدد دورات الشمس أكثر بثلاثين مرة من عدد دورات زحل . ومع ذلك نقول أن عدد دورات زحل غير متناهية وعدد دورات الشمس غير متناهية ، فكيف يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى وأحدهما أقل من الآخر ؟

ولا شك في أن الغزالي أفاد في محالاته هذه من الأدلة التي ساقها الكندي والنظام قبله على تناهي جرم العالم[1] . لقد استنتج الكندي من تناهي الأجسام تناهي الحركة لأن الحركة هي تغير الأجسام . فبما أن الجسم متناهٍ فحركته متناهية ؛ وإذا كانت الحركة متناهية كان الزمان متناهياً لأن الزمان مقدار الحركة . وهذا مثال على تأثر الغزالي والجويني قبله بالفلاسفة .

أما برهان الكندي على تناهي جرم العالم فقد اسنده إلى مقدمات ست هي :

أ ـ كل الأجرام التي ليس فيها شيء أعظم من شيء متساوية .

ب ـ المتساوية تكون أبعادها متساوية .

ج ـ ذو النهاية ليس لا نهاية له .

د ـ كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحدٍ منها جرم كان أعظمها وصار أعظم مما كان عليه من قبل .

هـ ـ إذا جمع جرمان متناهيا العظم حصلنا على جرم متناهي العظم .

و ـ الأصغر من كل شيئين متجانسين يأتي بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه .

(١) راجع رسائل الكندي الفلسفية ، ولا سيما رسالته في الفلسفة الأولى ، ورسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم (طبعة أبي ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٣) .

وقد جاء برهانه الرياضي السياق طويلًا متداخلًا معقداً على الشكل التالي : « إذا فرضنا جرماً لا نهاية له ، وفصلنا منه جرماً متناهي العظم ، يكون ما تبقى منه إما متناهي العظم أو غير متناهي العظم .

فإذا كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه الجرم المفصول منه المتناهي العظم حصلنا على جرم متناهي العظم . فصار اللامتناهي متناهياً وهذا خلف .

وإذا كان الباقي غير متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له .

فإذا كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا خلف أيضاً .

وإذا كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً وهذا خلف أيضاً .

وهكذا يتبين أنه لا يمكن أن يكون جرم بلا نهاية . وإذا كان جرم العالم متناهياً تكون حركته متناهية ، وإذا كانت حركته متناهية كان الزمان متناهياً ، وإذا كان الزمان متناهياً كان العالم محدثاً ولم يكن قديماً ، وإذا كان العالم محدثاً احتاج إلى محدث اذ لا بد لكل حادثٍ من محدث ، هذا المحدث هو الله .

لقد تأثر الكندي فيلسوف العرب الأول بالمتكلمين الذين اعتمدوا دليل الحدوث على وجود الله ، ولكنه أضاف إليه دليلاً آخر على وجود الله هو دليل الحركة الذي قال به أرسطو من قبل . إن العالم متحرك وكل متحرك لا بد له من محرك والمحرك الأول هو الله . وزاد دليلًا ثالثاً وجده عند أفلاطون هو دليل النظام والترتيب : إن إتقان هيئة العالم يحتاج إلى مدبرٍ حكيم يشرف على نظامه وترتيبه .

إن ما يلفت النظر هو قدرة الكندي على توحيد الأمور في الإتجاه الذي يريد . لقد انطلق مثل أرسطو من أصول تقول إن العالم متناهٍ وأن الأجسام مركبة من صور وهيولى وأن الحركة تنشأ من تغير الصور على الهيولى وأن الزمان مقياس الحركة . ولكنه استنتج من تناهي العالم تناهي الحركة والزمان وبالتالي

حدوث العالم بينما لم يربط أرسطو بين تناهي جرم العالم وتناهي حركته أبداً ، وربما كان يقوي حجته في قدم العالم لو قال بلا تناهي جرم العالم .

كما يلفت النظر أيضاً عنده قدرته على المزج بين آراء مختلفة المصدر . لقد استقى أدلته حول إثبات وجود الله من المتكلمين المسلمين ولا سيما المعتزلة ، ومن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وصهرها في بوتقة تفكيره الشخصي .

أما تأثر الغزالي بإبراهيم النظام المعتزلي الذي عاصر الكندي فيبدو في استدلال النظام على تناهي حجم الأجرام وحركاتها من جواز الفراغ من قطعها وتفاوت أحجامها وسرعة حركاتها . من جهة الحجم يرى النظام أنه لم يجد جسماً إلا وهو متناهٍ في مساحته وذرعه ، وما يتناهى في المساحة يمكن قطعه . ثم أن الأجسام سواء كانت كبيرة كجبل أو صغيرة كالخردلة محتملة التقسم إلى أنصاف وأرباع إلخ . ومع ذلك تبقى أجزاؤها متفاوتة ، فنصف الجبل أكبر من نصف الخردلة ، وكذلك ربعهما وسدسهما إلخ .

ومن جهة سرعة حركة الكواكب لا بد أن تكون متساوية أو متفاوتة . فإذا كانت متساوية كان مجموعة حركة جرمين أقل من حركة الجميع . وإذا كانت متفاوتة السرعة فإن ما دخلته القلة والكثرة متناهٍ . وكل متناهٍ له أول وما له أول محدث ، والمحدث يحتاج إلى محدث[1] .

وركز ابن سينا على دليل الإمكان والوجود ، فقسم العالم متابعاً الفارابي إلى ثلاثة أقسام : واجب الوجود ، وممكن الوجود وممتنع الوجود .

إن واجب الوجود هو الموجود الذي يجب له الوجود في ذاته لا من غيره ، إنه هو الحي القيوم .

ومستحيل الوجود هو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً .

أما ممكن الوجود فهو الشيء الذي لا يجب وجوده ولا يمتنع ، فإذا وُجد كان لا بد من علة خارجة عنه رجحت وجوده على عدمه لأن ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً في ذاته ، إذ ليس وجوده في ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . . . فوجود كل ممكن هو من غيره .

(١) الخياط ، الإنتصار ، ص ٣٤ - ٣٦ .

هذا الغير الذي يحتاج إليه الممكن ليوجد إما أن يكون واجباً أو ممكناً فإذا كان ممكناً احتاج بدوره إلى علة أخرى لوجوده ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية . إن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها ، وكل موجود مغاير لها ولآحادها يجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً ، إذ لو كان ممكناً لكان منها . فإذن هذا الغير واجب الوجود[1] .

أما ابن رشد فلم يكتفِ باعتماد دليل آرسطو في الحركة ، بل انتقد أدلة المتكلمين الأشاعرة ولا سيما الجويني والغزالي وصحح دليل ابن سينا . فقال في نقده للجويني أنه بنى برهانه على مقدمتين أحداهما خطابية (العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه من حيث الحجم أو الشكل أو عدد الأجسام أو اتجاه الحركة) . والثانية غير بينة (الجائز محدث وله محدث صيره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر) . لأنه برأيه يحتاج إلى مخصص ، والمخصص لا يكون إلا مريداً ، والموجود عن الإرادة حادث . وخطأ الجويني يكمن في قوله أن الإرادة لا يكون منها إلا مراد محدث . وذلك أن الإرادة من المضاف فهي تكون حيث يكون الفعل . فإذا كانت الإرادة قديمة كان الفعل قديماً وإذا كانت حادثة كان الفعل حادثاً .

وفي نقده للغزالي يقول : إن برهان الحدوث لا يؤدي إلى يقين لأنه افترض وجود محدث للعالم الحادث . بيد أن هذا المحدث لا نستطيع أن نجعله أزلياً ولا محدثاً : « أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل ؛ وإما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمعقولات أزلياً فتكون المعقولات أزلية . . . لأن الحادث يتعلق بفعل حادث .

« إذا احتج المتكلمون بأن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة لم يخلصوا من الشكوك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمعقول ، الإرادة هي شرط الفعل لا الفعل . ثم إن الإرادة القديمة « لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلّا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقضي ، فيجب أن لا يخرج

(١) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج ١ ، ص ٣٧ - ٤٢ (طبعة وزارة الثقافة القاهرة ، ١٩٦٠) .

هذا المراد إلى الفعل ، أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع » .

ومن جهةٍ أخرى لا بد أن يحدث في تلك الإرادة القديمة التي تتقدم المراد وتتعلق به في وقتٍ مخصوص عزم على الإيجاد لم يكن من قبل . هذا العزم الحادث هو الذي يرجح وجود الفعل أو عدمه .

ويفحص ابن رشد المقدمات أو الأصول التي اعتمد عليها المتكلمون في برهانهم على حدوث العالم فيجدها ثلاثة :

الأصل الأول : إن الجواهر لا تنفك عن الإعراض .

الأصل الثاني : إن الأعراض حادثة .

الأصل الثالث : كل ما لا يخلو من الحوادث حادث .

الأصل الأول صحيح إذا عنوا بالجواهر الأجسام القائمة بذاتها ، وغير صحيح إذا عنوا بالجواهر الأجزاء التي لا تتجزأ ، وذلك لأن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة ، ولا يقوى علم الكلام على تخليص الحق منها .

والأصل الثاني مشكوك فيه ، لأنهم رأوا بعض الأعراض محدثة فحكموا عليها جميعاً بالحدوث ، أي نقلوا الشاهد إلى الغائب تماماً كما فعلوا بالأجسام ، إذ أنهم حكموا بالحدوث على الأجسام التي لم يشاهدوها ، قياساً على ما شاهدوه منها . وهكذا حكموا على الأجرام السماوية بما حكموا به على الأجسام المشاهدة على الأرض . وكان ينبغي أن يبنوا حكمهم على الأجسام مباشرة ويستغنوا عن الاستدلال بحدوث الأعراض ، لأن الشك في حدوث الأعراض كالشك في حدوث الأجسام بالنسبة للأجرام السماوية لأننا لم نحس بحدوثها لا هي ولا أعراضها .

بقي الأصل الثالث : ما لا يخلو من الحوادث حادث ، إنه مقدمة مشتركة الاسم ، فقد تعني ما لا يخلو من جنس الحوادث ، وقد تعني ما لا يخلو من واحدٍ منها . المعنى الثاني صادق ، أما الأول وهو الذي يريده المتكلمون ، فغير صحيح لأنه يمكن أن تتعاقب على الجسم أعراض غير متناهية متضادة أو غير متضادة فتكون بذلك قديمة .

ويخلص ابن رشد إلى القول أن الفحص عن حدوث الأجرام السماوية أو عدمه لا يتأتى إلا من أمر حركتها ، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين ، وهي طريق الخواص . وهو لهذا يرجع إلى مذهب آرسطوالذي يعتمد على الحركة في إثبات وجود الله[1] أما برهان ابن سينا الذي أخذه عن المتكلمين فهو صحيح شرط ألا يعمم بالقول أن العالم بأسره ممكن ، وألا يعني مثلهم بالممكن ما له علة وبالواجب ما ليس له علة لأن هذا ليس معروفاً بنفسه[2] .

وكما رفض ابن رشد طريقة الأشعرية رفض طريقة الصوفية وقال إن طريقتهم ليست نظرية كالأشاعرة أي مركبة من مقدمات وافية ، وهي تتلخص في القول أن معرفة الله لا تتأتى عن سبيل العقل بل عن طريق الإشراق ، إنها شيء يأتي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة في الشرع لبطل النظر وكان وجوده في الناس عبثاً . ونحن نجد القرآن دعا باستمرار إلى النظر والاعتبار .

يدعي المتصوفة أنهم يشاهدون الله بعد رياضة نفسية وجسدية شاقة يمرون أثناءها بمقامات وأحوال مختلفة ، وفي ذلك يتفوقون على الأنبياء وهذا ما يفهم من كلام الجنيد (٢٦٧ هـ) حيث يقول : « كلام الأنبياء نبأ عن حضور ، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات »[3] . ويقول الحلاج في الوجد :

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة   تثير لهيباً بين تلك السرائرِ[4]

(١) انظر كتاب مناهج الأدلة لإبن رشد .
(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج ٢ ، ص ٤٤٤ ـ ٤٥١ .
(٣) السلمي ، طبقات الصوفية (مكتبة الخانجي بالقاهرة ، صفحة ١٩٦٩) ص ١٦٢ .
(٤) المصدر عينه ، ص ٣١٠ .

٢ ـ ماهية الله وصفاته

أثارت صفات الله وماهيته خلافات حادة بين المتكلمين أنفسهم وبينهم وبين الفلاسفة .

الكلام :

من أهم المسائل التي جادلوا فيها مسألة خلق القرآن أو كلام الله . واتخذ هذا الجدل منحى خطيراً في عهدي المأمون والمعتصم عندما تحول إلى محنة عرفت بمحنة خلق القرآن . ويستفاد من كلام الجاحظ الذي وصف تلك المحنة أن الإمام أحمد بن حنبل رفض القول بأن القرآن مخلوق ، وهو يمثل رأي أهل السنة والجماعة في عصره ، بينما تشدد المعتزلة الذين كانوا مقربين من الخليفة في موقفهم المناقض وقالوا أن القرآن مخلوق . وحجتهم هي أن القرآن شيء من الأشياء ، وجميع الأشياء حادثة ، فالقرآن إذن حادث أو مخلوق[1] .

بيد أن فريقاً من المعتزلة أتوا بحجة أخرى على خلق القرآن ألمح إليها الجاحظ وناقشها وتحدث عنها القاضي عبد الجبار بإسهابٍ في المغني . وهي تقول « إن كلام الله من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ، ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأمور

(١) الجاحظ ، كتاب خلق القرآن (ضمن رسائل الجاحظ الكلامية) .

ككلام العباد »[1] والدليل على أن الله متكلم هو القرآن الذي يدل إعجازه على أنه ليس من صنع البشر[2] . وآيات في القرآن عدة تُشير إلى حدوثه منها الآية : **﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾** (الأنبياء - ٢٢) . إن القرآن مخلوق لأنه مقدر من الله كسائر أفعاله[3] .

وتابع الأشعري ابن حنبل في القول بقدم كلام الله وعدم خلق القرآن ، وحجته هي أن القرآن يختلف عن المخلوقات الحادثة ، وهذا يفهم من الآية الكريمة : **﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾** فالأمر يعني الكلام وهو غير الأرض والسماء وسائر المخلوقات الحادثة . وكذلك الآية : **﴿ الرحمن علم القرآن ، خلق الإنسان ﴾** فالقرآن من علم الله لا من خلقه كالإنسان . ثم إن القول بأن القرآن مخلوق يلزم عنه أنه لم يزل كالأصنام غير متكلم وهو متكلم منذ الأزل[4] .

كما انتقد الأشعري الذين توقفوا في المسألة وقالوا : لا نقول إنه مخلوق ولا غير مخلوق لأنه لم يرد في القرآن وصفه بأنه مخلوق أو غير مخلوق ولا أقر ذلك عن السلف . وربما كان يشير في ذلك إلى موقف الشيعة الذي يجنح إلى التوقف في المسألة . وقد عزوا إلى الإمام علي الرضا قوله : ليس القرآن بخالقٍ ولا مخلوق ، ولكنه كلام الله عز وجل[5] .

ونهى الإمام علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عن الجدال في القرآن ، واعتبر القرآن كلام الله فقط دون حاجة إلى تسمية أخرى « نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة ، اشترك فيها السائل والمجيب ، فيتعاطى السائل ما ليس له ، ويتكلف المجيب ما ليس عليه ، وليس الخالق إلا الله تعالى وما سواه مخلوق ، والقرآن كلام الله ، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين . . . »[6] .

---

(١) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ٧ ، ص ٣ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٥٨ - ٦٠ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٢٠٨ .
(٤) الأشعري ، الأبانة عن أصول الديانة ، ص ٣٣ - ٤٠ .
(٥) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ٢٢٣ .
(٦) المصدر عينه ، ص ٢٢٤ .

وقال الإمام موسى بن جعفر لمن سأله عن اختلاف الناس في خلق القرآن : « أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكني أقول : إنه كلام الله »[1] .

أما موقف الفلاسفة من هذه المسألة فقد مثله ابن رشد الذي جمع بين قولي المعتزلة والأشعرية ، فالقرآن مخلوق وغير مخلوق ، مخلوق من حيث اللفظ ، وغير مخلوق من حيث المعنى . وهو يحدد الكلام بأنه « ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ، وذلك من جملة أفعال الفاعل ، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم وقادر فكم بالحري أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي »[2] .

هذا الفعل يجب أن يكون بواسطة ، وهذه الواسطة تكون لفظاً أو ملاكاً أو وحياً أي بغير واسطة لفظ يخلقه الله في الإنسان الموحى إليه . وقد استخلص ابن رشد ذلك من الآية : **﴿ وما كان لبشرٌ أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾** . ويضيف ابن رشد أن العلماء الذين هم ورثة الأنبياء يكلمهم الله بواسطة البراهين . وهكذا يميز ابن رشد بين كلام الله الذي هو القرآن وهو قديم ، وبين اللفظ الدال الذي هو مخلوق له سبحانه لا لبشر ، وبين الحروف التي في المصحف وهي من صنعنا نحن البشر ، وقد وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . والذين نظروا إلى معناه فقط قالوا إنه غير مخلوق ، والذين نظروا إلى لفظه فقط قالوا إنه مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما[3] الأولون وهم الأشاعرة والآخرون وهم المعتزلة .

العلم :

واختلف المتكلمون والفلاسفة في مسألة علم الله . فذهب المعتزلة إلى أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، فاعتبر الأشاعرة هذا القول نفياً للعلم يستوي فيه

---

(١) المصدر عينه ، ص ٢٢٤ .
(٢) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ص ٧٢ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٧٢ - ٧٣ .

المعتزلة والزنادقة ، فالزنادقة قالوا إنه لا علم لله ولا قدرة له ولا سمع ولا بصر إلخ . . . وانتقد الأشاعرة قول أبي الهذيل العلاف المعتزلي : إن علم الله هو الله واعتبروه متناقضاً لأن ذلك يلزمه أن يقول : يا علم الله اغفر لي وارحمني . وأردف الأشعري قائلاً في انتقاده لمذهب المعتزلة : « واعلموا رحمكم الله أن من قال عالم ولا علم كان مناقضاً كما أن من قال علم ولا عالم كان مناقضاً ؛ وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة والحي ، والسمع والبصر والسميع والبصير »[١] ولو كان علم الله ذاته لكان الله علماً أي صفة ، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو ذاته أو نفسه[٢] .

وإذا قال المعتزلة أنهم استدلوا على أن الله عالم بقوله تعالى : ﴿ **إنه بكل شيء عليم** ﴾ أجابهم الأشعري : كذلك قولوا إن لله علماً بقوله : أنزله بعلمه ، وبقوله : ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » فثبت العلم لنفسه .

وإن قال المعتزلة : إن الله عالم لأنه صنع العالم على ما فيه من آثار الحكمة والتدبير ؛ أجابهم الأشعري : كذلك قولوا إن له علماً بما ظهر في العالم من حكمة وآثار تدبيره لأن الصنائع الحكيمة لا تظهر إلا من ذي علم كما لا تظهر من عالم » . وإذا أثبتنا الله عالماً فلا بد من إثبات علم له ، وإذا أثبتناه قديراً فلا بد من إثبات قدرة له إلخ . . . لأنا وجدنا في الله اسم عالم مشتقاً من العلم واسم قادر مشتقاً من القدرة ، واسم سميع مشتقاً من السمع إلخ . . .

وإذا أثبتنا للإنسان علماً ونفيناه عن الله كان الإنسان أعلى مرتبة من الله الخالق وكان جاهلاً لأن من لا علم له فهو جاهل[٣] .

وذهب الشيعة إلى أن علم الله واسع لا نهاية له ، والله يعلم بعلم أزلي كل شيء قبل أن ينشيء السماوات والأرض . وهذا ما نسبوه إلى الإمام أبي عبد الله عندما سُئل : أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان في علم الله ؟ قال : بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض .

(١) الأشعري ، الأبانة عن أصول الديانة ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .
(٢) الأشعري ، اللمع ، ص ١٤ .
(٣) المصدر عينه ، ص ١٠ ـ ١١ : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

ولكن متكلميهم مالوا إلى قول المعتزلة مؤخراً فنسمع الشيخ الصدوق يقول في شرحه لمعنى العلم « إن العلم ليس هو غيره ، وإنه في صفاتِ ذاته لأن الله عز وجل ذات علامة سميعة بصيرة ، وإنما نريد بوصفنا إياه بالعلم نفي الجهل عنه ؛ ولا نقول : إن العلم غيره لأنا متى قلنا ذلك ثم قلنا إن الله لم يزل عالماً أثبتنا معه شيئاً قديماً لم يزل . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »[١] .

والواقع أن أبا الحسن الأشعري كان على حق عندما اتهم المعتزلة بالأخذ بمذهب الزنادقة (يعني بهم الفلاسفة) عندما قالوا إن الله يعلم بعلم وعلمه ذاته . فهذا الفارابي يقول : إن الله عقل يعقل ذاته فهو إذن عقل وعاقل ومعقول ، فالذات هي العقل والمعقول معاً . وكما الحال في العقل كذلك الحال في العلم . إن الله عالم وهو لا يحتاج إلى ذات يعلمها غير ذاته ، ولا يحتاج إلى ذاتٍ يعلم بها غير ذاته ، فهو إذن عالم وعلم ومعلوم ، أو هو ذات واحدة .

وفيما إذا كان الله يعلم كل شيء بعلم لامتناهٍ ، نرى الفارابي مضطرباً فهو يذهب في كتاب « السياسة المدنية » إلى أن الله « إذ يعقل ذاته يعقل بوجهٍ ما الموجودات كلها لأن ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها ، ولأن سائر الموجودات اقتبس عن وجوده »[٢] .

وهو يرفض في مكانٍ آخر القول بإن الله يعلم الجزئيات أو يعلم كل شيء من شؤون العالم من كلياتٍ وجزئيات ، ماكان وما سيكون . ويقول إن هذا الرأي يؤدي إلى شناعات قبيحة وتتفرع عنه شرور عظيمة ويلزم عنه القول بالتغاير والإستحالات في ذات الله وتعاقب الحوادث عليها وما أشبه ذلك[٣] .

ويبدو لابن سينا أنه اهتدى إلى حل لهذه المشكلة عندما قال إن الله يعلم الكليات والجزئيات بعلمٍ غير زماني . إن واجب الوجود يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده أي المعلول الأولٍ من حيث هو علة لما بعده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً (المعلولات) وعرضاً (الحوادث) .

وليس إدراك الأول لكثرة الأشياء يثلم وحدته لأن تلك الكثرة لا تأثير لها

(١) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ١٣٥ .
(٢) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٣٤ .
(٣) الفارابي ، فصول منتزعة ، ص ٩١ .

في وحدانية ذاته إذ أنه يعقلها كما يعقل الكليات من حيث أنها تجب بأسبابها كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات . وهذا غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو بعده . والخلاصة أن الواجب لا ينبغي أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه العالي المقدس عن الزمان[1] .

ويذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن سينا تقريباً ، فهو يقول إن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ، بل يقولون إنه يعلمها وعلمه بها لا يشبه علم الإنسان بها ، إن علمه علة لها بينما علم الإنسان معلول للأشياء . علم الله سابق للحوادث ، أما علم الإنسان فلاحق لها ومتسبب عنها . إن علم الله متنزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي ، ولا معنى للإختلاف في هذه المسألة[2] .

هذا فيما يتعلق بعلم الله بالكليات والجزئيات . أما فيما يتعلق بكون الله عالماً أم غير عالم ، فيذهب ابن رشد إلى أن الله عالم يدل على ذلك حكمة الله في مصنوعاته وترتيب أجزائها ونظامها الدقيق المتقن الذي يدل أنها لم تحدث عن الطبيعة بل حدثت عن صانع رتب الأشياء وفق غاية معينة ، فوجب أن يكون عالماً بما صنع ، مثال البناء مع البيت الذي بناه .

وصفة العلم قديمة في الله لا ينبغي أن يتصف بها وقتاً ما ، ولكن لا ينبغي التعمق في ذلك فيقال كما يقول المتكلمون أنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم لأن ذلك مخالف للشرع الذي صرح أنه يعلم المحدثات حين حدوثها . وليس عند المتكلمين برهان على مذهبهم سوى قولهم : إن العلم المتغير بتغير الموجودات محدث والباري لا يقوم به حادث ، وما لا ينفك عن الحوادث حادث . وقد بينا كذب هذه المقدمة ، فيجب أن لا يُقال إن علم الله حادث أو غير حادث[3] .

(١) راجع ، ابن سينا ، الشفاء ج ٢ ص ٣٥٦ ، الإشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث

(٢) ابن رشد ، فصل المقال (فلسفة ابن رشد) ص ٢٣ وص ٤٢ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ص ٧٠ - ٧١ .

والخلاصة أن الله يعلم ما صدر منه ويعلم ما صدر عما صدر منه ، إلى آخر ما صدر . إنه يعلم كل ما صدر عنه بواسطة أو بغير واسطة . وعلمه ليس من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم[1] .

الإرادة :

والصفة الثالثة التي اشتد الخلاف حولها هي الإرادة - أي إرادة الله . فزعم فريق من المعتزلة « أنها غير مراده وغير أمره ، وأن إرادته لمعقولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بل هي مع قوله له كوني خلق لها ، وإرادته للإيمان ليست بخلقٍ له ، وهي غير الأمر به ، وإرادة الله قائمة به لا في مكان »[2] .

وقال فريق آخر منهم أن إرادة الله على ضربين : إرادة وصف بها الله في ذاته ، وإرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله . والأولى غير لاحقة بمعاصي العباد ، والثانية محدثة ولا تتعلق إلا بالخير والصلاح لأن تعلقها بالقبائح والشر يجعل الله سفيهاً وشريراً[3] .

وقال الأشعري : إن إرادة الله قديمة ، وانتقد الفريق الثاني من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإرادة مخلوقة محدثة وهي فعلٍ من أفعال الله ، وراح يحشد الأدلة للرد عليهم . فقال إن المعتزلة يقولون إن الله أزلي العلم فلِمَ لا يقولون أنه أزلي الإرادة ؟ (ما زال عالماً وما زال مريداً) . « فإذا احتجوا بأنه لا يجوز أن يكون علم الله محدثاً لأن من لم يكن عالماً ثم علم لحقه النقصان ، قيل لهم : ولا يجوز كذلك أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة لأن من لم يكن مريداً حتى أراد لحقه النقصان »[4] .

وقال المعتزلة : إن إرادة الله تتجه نحو الصلاح والخير وهي لا تتعلق بالشر والفساد . أو بمعنى آخر إن الله لا يريد الفساد والشر . ويريد فقط الصلاح والخير . فقال الأشعري : إن إرادة الله مطلقة وشاملة تتعلق بكل ما

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج ، ص ٦٦٦ .

(٢) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ٢٦٦ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ٦ ، ص ١٣٧ - ١٤٨ ، ص ٢١٨ - ٣٥١ . (قسم الإرادة) .

(٤) الأشعري ، الأبانة عن أصول الديانة ، ص ٦٠ ، اللمع ، ص ٢٤ - ٣١ .

هو كائن وما يكون وتخلق كل شيء إذ لا خالق سوى الله . وإذا زعم المعتزلة أنه « كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده ، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا ، فقد وجب على قولهم ، إن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان »[1] لأن الكفر الذي كان لو لم يشأه الله أكثر من الإيمان الذي كان وشاءه . وهذا إنكارٌ لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان ، وما لم يشأ أن يكون لم يكن . وإذا وقع الشيء بدون إرادة الله كان دليلاً على عجزه وضعفه وسهوه وتقصيره .

والدليل الذي يعتمد عليه الأشعري على أن الله مريد لكل ما يكون من مخلوقات وأفعال هو أنه خالق كل شيء ، فإذا كان خالق كل شيء فهو مريد لكل شيء ثم إنه « لا يجوز أن يكون في سلطان الله عز وجل من اكتساب العبد ما لا يريده كما أنه لا يجوز أن يكون من فعله المجمع على أنه فعله ما لا يريده لأن لو وقع من فعله ما لا يريده لوجب أن يقع عن سهو وغفلة أو عن ضعفٍ وتقصير »[2] .

واحتج المعتزلة بأن إرادة الله للشر توجب أو يكون شريراً كما أن إرادة السفه توجب أن يكون المريد سفيهاً . فأجاب الأشعري أن ما ينطبق على الإنسان لا ينطبق على الله . « فالسفيه منا إنما كان سفيهاً لأنه نهي عن السفه بموجب شريعة إلٓهية أو دنيوية من فوقه فلم ينتـه . أما الله فليس خاضعاً لأية شريعة تحد من سلطانه . فلا يجب إذن إذا أراد القبح أو الكفر أو المعصية أن يكون ينسب إلى القبح والكفر والمعصية »[3] .

وكذلك من أراد الطاعة من الناس كان مطيعاً ومن أراد السفه كان سفيهاً ، أما رب العالمين فهو يريد الطاعة ولا يكون مطيعاً ويريد السفه ولا يكون سفيهاً . وهذا ما عناه الله بقوله في الآية الكريمة : **﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول عني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾**[4] .

(1) المصدر عينه ، ص ٦٠ - ٦١ .
(2) المصدر عينه ، ص ٦٣ - ٦٤ .
(3) المصدر عينه ، ص ٦٥ .
(4) المصدر عينه ، ص ٦٦ .

أما الشيعة فقد ترجحُوا بين مذهبي الأشعرية والإعتزال في مسألة الإرادة الإلٓهية . فقد نسبوا إلى الإمام جعفر الصادق قوله : إن الإرادة محدثة[1] . كما نسبوا إلى علي الرضا قوله : أن المشيئة أو الإرادة من صفات الأفعال ومن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد[2] .

ولكنهم قالوا كالأشاعرة إن إرادة الله مطلقة ، وعزوا إلى الإمام علي بن أبي طالب حديثاً مفاده أن الله أوحى إلى داود : يا داود تريد وأُريد ولا يكون ألا ما أُريد ، فإن أسلمت لما أُريد أعطيتك ما تريد وإن لم تسلم لما أُريد أتعبتك فيما تريد ، ثم لا يكون إلا ما أُريد »[3] .

ولما سُئل الإمام علي الرضا عن إختلاف الناس في الجبر والإستطاعة أجاب : « قال الله تبارك وتعالى : يا ابن آدم بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت إليَّ فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي »[4] .

القدرة :

انقسم المفكرون العرب حول مسألة القدرة الإلٓهية ومداها . فقال المعتزلة : إن الله قادر على خلق الأجسام والأعراض من حركة وسكون وألوان وحياة وموت وصحة ومرض إلخ . وشذ معمر الذي قال إن الله قادر فقط على خلق الجواهر أما الأعراض أجمع فمن فعل الجواهر بطبائعها[5] .

واختلفوا في أفعال الإنسان ، فقال فريقٌ منهم كثمامة والجاحظ : أن الإرادة وحدها من فعل الإنسان وما سواها من الأفعال فهو وليد الطبع . وربما انتفت الإرادة أيضاً إذا رجحت كفة الدواعي أو الغرائز. ولا يكون الإنسان حراً مختاراً لأفعاله إلا في حال تساوي الدواعي والغرائز وتوافر الإستطاعة[6] .

(1) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ٣٣٦ .
(2) المصدر عينه ، ص ٣٣٨ .
(3) المصدر عينه ، ص ٣٣٧ .
(4) المصدر عينه ، ص ٣٣٨ .
(5) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ - ٢٥٠ .
(6) القاضي عبد الجبار ، المغني ، التوليد ، ج ٩ ، ص ١١ : الجاحظ ، رسالة في المعرفة (ضمن الرسائل الكلامية) .

وقال فريقٌ آخر منهم أبو الهذيل العلاف والجبائيان والقاضي عبد الجبار : إن الإنسان يفعل سائر ما يحل في جوارحه من الحركات والإعتمادات والتآليف والأصوات ، كما يفعل الفكر والإرادة والإعتقاد والكراهة والندم وأضدادها مما يدعى بأفعال القلوب . والإنسان يفعل ما يقدر عليه على وجهين : مباشرة إذا لم يكن له سبب كالإرادة والكراهة ، وتوليداً إذا كان له سبب في جنسه كالأصوات والآلات والتآليف[1] . والدليل الذي يقدمه هذا الفريق على أن أفعال الإنسان من صنعه قولهم : إنها تتم بحسب قصده ودواعيه مع السلامة والإستطاعة ، وتنتفي بحسب كراهته ودواعيه . والعلم بذلك ضروري لا يحتاج إلى برهان . فنحن نعرف باضطرار مفارقة الإنسان للجماد من حيث توافر القصد في تصرف الإنسان وافتقاده في تصرف الجماد . كما نعرف باضطرار أن هذا الفعل متعلق بزيد دون عمرو[2] .

وإذا ثبت أن أفعال الإنسان من صنعه لم تعد من صنع الله لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين . ودليل هذه الإستحالة هو أنه لا يستحيل أن تختلف دواعي الله والإنسان ، فيريده للواحد وينصرف عنه الآخر . يضاف إلى هذا الدليل عدة إلزامات أهمها : القول إن تلك الأفعال تحدث ولو لم يكن الإنسان قادراً عليها ، والقول أنها لو كانت من صنع الله لوجب أن تقع محكمة منسقة ، والقول أنها لوكانت من فعل الله لما استحق عليها صاحبها مدحاً ولا ذماً ، وكان المدح والذم موجهاً نحو الله . والقول أنها لو كانت من فعل الله لم تكن ثمة حاجة لبعثة الأنبياء[3] .

وكذلك يؤدي ثبوت الأفعال للإنسان إلى إبطال القول بأنها وليدة الطبع على مذهب الجاحظ وثمامة لأنها لو كانت وليدة الطبع لما وقعت حسب إرادته وقصده ودواعيه وعلمه وإدراكه[4] .

وإذا صح أن الدواعي إذا تقابلت وتساوت لم يكن الفعل واقعاً بالطبع فكذلك إذا قويت الدواعي لأن قوة الدواعي لا تؤثر في وجود القدرة التي هي

(١) المصدر ذاته ، ص ص ١٢ ـ ١٣ .
(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني ، المخلوق ، ج ٨ ، ص ٦ ـ ٧ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ١١٤ .
(٤) القاضي عبد الجبار ، المغني ، التوليد ، الجزء التاسع ، ص ٢٥ .

الشرط الأساسي للفعل[1] . إن الدواعي ليست سوى العلوم والظنون . وهذه ليست شرطاً في حدوث العلل ، وعملها يقتصر على التمييز بين الأفعال[2] .

وذهب الأشاعرة إلى خلاف ما قال به المعتزلة : فالله بنظرهم قادر على ما أقدر عليه عباده ، كما يجوز أن يكون المقدور لقادرين : الله والإنسان ، فإن فعله الله كان اضطراراً ، وإن فعله الإنسان كان اكتساباً ، فالباري قادرعلى أن يخلقه ، والإنسان قادر على أن يكتسبه .

وقالوا إن الله هو خالق كل شيء ، فهو الذي خلق العالم والسموات والأرض والإنسان وأفعاله والنبات والحيوان جميعاً . ولا مبرر لاستثناء أفعال الإنسان . وإذا كان الله قد أقدر الإنسان على أفعاله وهذا ما يسلم به المعتزلة فيجب القول إنه قادر على ما أقدر عليه ، وإذا كان قادراً على الفعل فينبغي القول إن هذا الفعل إن وجد كان فعلاً له . وإذا لم يصح كونه فعلاً لفاعلين وجب كونه كسباً للعبد وخلقاً لله[3] .

ويقول الأشعري إن أعمال العباد لا تجري كما يدعي المعتزلة على ما يشتهون ويقصدون . فرد المعتزلة بالقول : إن نسبة الفعل إلى الفاعل لا تبنى على نتيجته أو على قصد الفاعل لتلك النتيجة . فالساهي والنائم يقومان بأفعال دون قصد ومع ذلك لا نستطيع القول إنها ليست من صنعهما .

واستند الأشعري في مذهبه إلى آيات قرآنية مثل الآية : ﴿ **والله خلقكم وما تفعلون** ﴾ والآية : ﴿ **وهو خالق كل شيء** ﴾ إلخ . فرد المعتزلة بقولهم : إن الآية الأولى تعني أنه خلق الناس وأصنامهم التي صنعوها . والثانية تعني التكثير . وهناك آيات تدل على أن أفعال الإنسان من صنعه مثل الآية : ﴿ **افعلوا الخير** ﴾ والآية : ﴿ **ويخلقون إفكاً وما يصيبكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم** ﴾ ؛ والخلق يعني لغة التقدير لا الإختراع .

وقد حاول كل من المعتزلة والأشاعرة التملص من اسم القدرية : فقال المعتزلة : يستحق هذا الاسم الأشاعرة لأنهم يجعلون الله مقدر أفعال العباد من

(١) المصدر عينه ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني ، المخلوق ، الجزء الثامن ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
(٣) المصدر السابق ، ٧٤ ، الأشعري ، اللمع ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

جبروته ؟ وقال الأشعري : بل المعتزلة الذين يجعلون الإنسان مقدر أفعاله[١] .

وفي هذه المحاجة يحاول الأشعري أن ينأى وجماعته من اسم القدرية لكي لا ينطبق عليهم الحديث النبوي « القدرية مجوس هذه الأمة » . وقد صار القدرية مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بما قال به المجوس من أن الله لا يفعل الشر ، ويفعل الخير فقط ، لأن الشر من فعل الشيطان »[٢] .

وتطبيقاً على ذلك قال الأشاعرة على خلاف المعتزلة أن الله هو الذي يهدي ويضل عملاً بالآية الكريمة : **﴿ من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾** . وهو الذي يسقم ويشفي ويؤلم الأطفال ، وهو الذي يقسم الأرزاق على العباد إلخ . وهو الذي يحدد الآجال ويقدر الأعمار[٣] .

وقدرة الله المطلقة أدت إلى القول بالقضاء والقدر ، وقد حاول المعتزلة أن يخففوا من أثر القول بالقدر فذهبوا إلى أن الإنسان قادرٌ على أفعاله مستحق عليها الثواب والعقاب . فرفض الأشاعرة هذا القول وأجاب الأشعري : « إن من زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدره الله ويقدرون على ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله عن قول أهل الزور والبهتان والإفك والطغيان علواً كبيراً »[٤] .

ويوجه الأشعري للمعتزلة تهمة القول بأن العباد يعلمون ما لا يعلمه الله ، أو يقولون إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون . فيرد عليهم قائلاً بأنهم أعطوا لأنفسهم ما لم يعطوه لله من العلم . إن الله يعلم كل شيء قبل أن يكون لأنه كتبه في لوحٍ محفوظ ، والدليل على ذلك الحديث النبوي المأثور : « إن الله إن خلق أحدكم يجمعه في بطن أمه أربعين ليلة ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله الملك فيؤمر بأربع كلمات : اكتب أجله ورزقه وعمله وشقي هو أو سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح . . . » .

---

(١) الأشعري ، اللمع ، ص ٥٢ ـ ٥٣ ؛ ص ٧٣ ـ ٧٤ : القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ٨ ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٧٣ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٧١ ـ ٨٤ .
(٤) المصدر عينه ، ص ٨٩ .

وفي حديثٍ آخر شبيه يقول النبي : « . . . ما منكم من نفسٍ منفوسة إلا وقد كتب مكانها في الجنة أو النار وإلا قد كتبت شقية أو سعيدةً ، فقال رجلٌ من القوم : يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ؟ فمن كان منا من أهل السعادة يصير إلى السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فيصير إلى الشقاوة ؟ فقال : اعملوا فكل ميسرٍ لما أمر ، أما أهل الشقاوة فميسرون لعمل الشقاوة ، وأما أهل السعادة فميسرون لعمل السعادة . ثم قال : فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى »[١] .

وذهب الشيعة إلى أن الله مستطيع، وهو الذي يخلق الإستطاعة في العبد على صنع أفعاله ، وقد وقع التكليف بعد الاستطاعة ، إذ لا يمكن أن يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً . وبهذا يختلف الشيعة عن الأشاعرة ، فهم يمنحون الإنسان بعض القدرة على أفعاله لم يمنحه إياها الأشاعرة ، ويقتربون من المعتزلة الذين قالوا بحرية الإنسان . فهم يقفون بين هؤلاء وأولئك فيجعلون أفعال العباد مقدورة منهم ومن الله وهذا ما يُفهم من كلام الإمام علي بن أبي طالب والإمام جعفر الصادق . فالإمام علي يقول كالأشاعرة بالقدر وإن الله قد قدر كل شيء بما في ذلك أعمال البشر حيث خاطب أحد المتكلمين في القدر قائلاً : أبالله تستطيع أم مع الله أم من دون الله تستطيع ؟ إنك إن زعمت أنك بالله تستطيع فليس لك من الأمر شيء ، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع فقد ادعيت الربوبية من دون الله عز وجل ، فقال الكوفي : يا أمير المؤمنين ، لا ، بل بالله أستطيع . فقال عليه السلام : أما أنك لو قلت غير هذا لضربت عنقك » .

أما الإمام جعفر الصادق فهو يميل إلى القول باستطاعة الإنسان ، فهو مستطيع يستطيع الأخذ بما أُمر به وترك ما نُهي عنه ، وبذلك ابتلي . وليس شيء مما أمر به أو نُهي عنه إلا ولله عز وجل فيه ابتلاء وقضاء[٣] .

ويذهب الإمام جعفر الصادق إلى أن الإستطاعة متقدمة على الفعل وهي

---

(١) المصدر عينه ، ص ٨٤ ـ ٨٩ .
(٢) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ٣٥٣ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٣٤٩ .

شرط أساسي من شروطه ، إذ بدونها لا يكون ثمة فعل ، كما أنها شرط من شروط الثواب والعقاب . يقول في ذلك : « ما كلف الله العباد وسعة فعل فعل ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الإستطاعة ثم أمرهم ونهاهم ، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي وقبل الأخذ والترك ، وقبل القبض البسط »[1] .

أما الفلاسفة فانمازوا عن المتكلمين بتوضيح فعل الله في العالم . فاعتبر الكندي الله ، أو الواحد الحق كما يدعوه ، مبدأ حركة الأشياء ، وهذه الحركة انفعال ، وبذلك يتابع أرسطو . ولكنه يختلف عن أرسطو بقوله إن الله أبدع الكون ، وقد عرف الإبداع بأنه « تأييس الأيسات من ليس » أي إيجاد الموجودات من العدم . وبذلك يكون الله هو الفاعل الحقيقي ، أما المخلوقات فلا تفعل إلا على المجاز . وتصدر أفعالها عن إنفعال بالله ، فينفعل به أولها ، وهذا ينفعل به الثاني ، وينفعل الثالث بالثاني ، حتى ننتهي إلى المنفعل الأخير . ويميز الكندي بين العلة الفاعلة البعيدة والعلة الفاعلة القريبة . ويضرب مثلاً عليهما الرامي الذي يرمي حيواناً بسهم فيقتله . فالرامي هو العلة الفاعلة البعيدة (للقتل) والسهم هو العلة الفاعلة القريبة له . وبالنسبة لما يحدث للكائنات الفاسدة ، فالعلة الفاعلة البعيدة هو الله المبدع للكل والمتمم للكل ، فهو علة العلل ومبدع كل شيء . أما العلة القريبة لما يحدث في عالمنا ـ عالم الكون والفساد ـ فهو الأفلاك المحصورة ما بين فلك القمر ونهاية الفلك . إن الكون والفساد لا يعتريان هذه الأفلاك لأنها تخلو من المتضادات والكيفيات كالرطوبة والبرودة والحرارة واليبس[2] .

وربما يكون الغزالي قد تأثر بالكندي عندما قال إن العلة الحقيقية لكل ما يجري في العالم هو الله . ولكنه بتأثير الأشعرية تجاوز الكندي عندما نفى السببية في الكون ، في حين لم ينفعها الكندي إذ اعتقد أن ما يجري في عالم الكون والفساد أي على الأرض إنما سببه القريب الأفلاك والكواكب السماوية . لقد قال الغزالي إن الفاعل الأوحد لكل ما يحدث في الكون هو الله . أما الأمور الطبيعية التي نعزو إليها بعض الأفعال كالنار التي تحرق القطن ، والدواء الذي

---

(١) المصدر عينه ، ص ٣٥٢ .

(٢) راجع الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى .

يشفي من المرض ، والماء الذي يروي من العطش ، والسكين التي تحز الرقبة والتي يطلق عليها الفلاسفة اسم الأسباب ، فليست أسباباً على الحقيقة : ليست النار سبب الإحتراق ، وليس الدواء علة الشفاء ، وليس الماء سبب الإرتواء ، وليس الطعام سبب الشبع . إن الإحتراق يحدث عند لقاء النار للقطن وليس بها ، والشبع يحدث عند تناول الطعام وليس به إلخ . . . ونحن اعتدنا مشاهدة اقتران النار لدى لقائها القطن كما اعتدنا مشاهدة الشبع لدى تناول الطعام فظننا خطأ أن النار سبب الإحتراق والطعام سبب الشبع وهكذا بالنسبة لسائر الظواهر الطبيعية . والحقيقة أن السبب الأوحد لكل ما يحدث في الكون هو الله .

وضرب الغزالي مثل الكتابة بالقلم ليبين مذهبه في نفي السببية . واستنتج أن سبب اسوداد القرطاس ليس الحبر ، وسبب جريان الحبر على الورق ليس القلم ، وسبب تحريك القلم ليس اليد ، وسبب تحريك اليد ليس الدماغ ، وسبب التفكير ليس الدماغ . إن الله هو السبب الحقيقي للكل الذي لا يُسأل عما يفعل .

ولما حاول ابن رشد حل هذه المشكلة[1] ، مشكلة قدرة الله وحدودها بالنسبة لقدرة الإنسان ، أو بتعبير آخر مسألة الحرية والجبر ، أو القضاء والقدر ، لاحظ تعارضاً بين آيات القرآن والأحاديث النبوية وآراء المتكلمين حولها . فقد وجد آيات قرآنية تدل على قدرة الإنسان على أفعاله وبالتالي على حريته : **﴿ ذلك بما كسبت أيديكم ﴾ ﴿ الذين كسبوا السيئات ﴾** ، **﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾** إلخ . ووجد آياتٍ أخرى تدل على الجبر والضرورة والقدر مثل : **﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾** ، ومثل : **﴿ كل شيء عنده بمقدار ﴾**ومثل : **﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن تبرها ، إن ذلك على الله يسير ﴾**وقد قال المعتزلة بحرية الإنسان وقدرته على اكتساب المعصية والحسنة ، وعليهما ترتب العقاب والثواب . وقال الجبرية : إن الإنسان مجبرٌ على أعماله لا يستطيع تقريرها بنفسه . أما الأشاعرة فقد أرادوا التوسط بين القدرية والجبرية . فقالوا : إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والمكتسبات مخلوقان لله تعالى ، وهذا لا معنى له

---

(١) راجع ابن رشد في كتاب مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ص ١٢٠ ـ ١٣٣ .

بنظر ابن رشد لأنه يؤدي إلى القول بالجبر .

لقد وجد المتكلمون معضلة عويصة يصعب حلها لأن الأدلة العقلية تبدو متعارضة أيضاً في شأنها . فإذا قلنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب القول بأن ثمة أفعالاً لا تجري بمشيئة الله ولا اختياره ويكون هنا خالق غير الله . وإذا قلنا على العكس أن لا خالق سوى الله ، وأن الإنسان مجبر على أفعاله ، غدا التكليف لا يطاق ولم يعد معنى للثواب والعقاب ، ولم يعد ثمة فرق بين الإنسان والجماد لأن الجماد لا استطاعة له .

وقد اهتدى ابن رشد إلى حل للمشكلة فقال : إن قصد الشرع ليس التفريق بين الجبر والإختيار بل الجمع بينهما . لقد خلق لنا الله قوى نستطيع بها فعل الأشياء المتضادة ، ولكنه خلق أسباباً خارجية لا يتم الفعل إلا بمواتاتها . إن هذه الأسباب الخارجية هي التي يعبر عنها بالقدر والإستطاعة الداخلية هي المعبر عنها بالإرادة الحرة .

ولكن ابن رشد يواجه سؤالاً محرجاً وهو أن حله لا يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون في أنه لا فاعل إلا الله فيجيب قائلاً : ما اتفقوا عليه صحيح ، ولكن عليه جوابان : أحدهما أن لا فاعل إلا الله ، يعني أن سواه من الأسباب التي يسخرها لا تُسمى فاعلة إلا مجازاً إذ كان وجودها به ، وصيرورتها أسباباً به ، وحفظ وجودها به ، وتأثيرها به . هذا مفهوم صحيح يؤيده الحس والعقل . فنحن نرى ههنا أشياء تتولد عنها أشياء ، ونظام الموجودات الدقيق يعزى إلى أمرين هما طبائع الأشياء ، والموجودات من خارج مثل حركة الأجرام السماوية ، والطبائع والموجودات الخارجية من صنع الله المدبر الذي « جعل في طباع ما ههنا أن تتأثر عن تلك، وذلك ظاهر جداً في الشمس والقمر أعني بتأثيرهما فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الأجسام المحسوسة » وفي الإنسان والحيوان والنبات .

والجواب الثاني هو أن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر . ومنها ما هي أعراض . ولا يمكن أن يكون اختراع الجواهر إلا عن الخالق : الجنين لا تمنحه أمه سوى الحرارة أما الحياة فمن الله . والسنبلة لا يخلقها إلا الله ، أما الفلاح فلاعمل له سوى إصلاح التربة وبذر الحب . وفي هذا لا يشرك المخلوق (الإنسان) الخالق بشيء ، ويصح القول أن لا فاعل إلا الله .

ويحمل ابن رشد على الغزالي دون أن يُسميه باسمه لنفيه الأسباب في الطبيعة . إن القول بأن لا فاعل سوى الله لا يعني نفي الأسباب المؤثرة بإذنه تعالى في مسبباتها . ومن يفعل ذلك « يبطل الحكمة والعلم » لأن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة ، قول غريب جداً عن طباع الناس » . أضف إلى ذلك أن نفي الأسباب في الشاهد يؤدي إلى نفي سبب فاعل في الغائب (الله) ؛ لأننا ، من وجود الفاعل في الشاهد ، استند للفعل وجود الفاعل في الغائب .

وفي مسألة الجور والعدل يخطّىء ابن رشد الأشعرية لأنهم ميزوا بين الله والإنسان بصددهما فحكموا على الإنسان بما لم يحكموا به على الله . وذلك أنهم قالوا إن الإنسان يتصف بالجور والعدل لمخالفته الشريعة أو موافقتها : فمتى فعل شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً ، ومتى فعل شيئاً موجود بالشرع كان جائراً . أما الله الذي لا يخضع لأية شريعة تحجر عليه وليس مكلفاً فلا يوجد بحقه عدل ولا جور . بل كل أفعاله عدل . لقد اعتقدوا أنه لا يوجد في الدنيا خير بنفسه ولا شر بنفسه . وإنما الخير هو ما دعا إليه الشرع والشر هو ما نهى عنه . وهذا اعتقاد في غاية الشناعة .

إن الله عادل ولا يتصف بالظلم وهذا بين من السمع . فالآيات التي تثبت عدل الله كثيرة مثل : ﴿ **وما ربك بظلام للعبيد** ﴾ ومثل : ﴿ **إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون** ﴾ . أما الآيات التي يبدو فيها الله مضلاً أو ظالماً فيجب أن تؤول مثل الآية : ﴿ **يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾ ومثل : ﴿ **ولو شئنا لآتينا كل نفسٍ هداها** ﴾ .

ورداً على السؤال الذي يُطرح : لِمَ وردت هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى نضطر إلى التأويل رغم خطر التأويل ومساوئه ، أجاب ابن رشد : إن مقتضيات تفهيم الجمهور دعت الشارع إلى ذلك فقال : إن الله هو الموصوف بالعدل ، وإنه خالق كل شيء الخير والشر لأن كثيراً من الأمم كانوا يعتقدون أن ثمة إلٰهين ، إلهاً خالقاً للخير وإلٰهاً خالقاً للشر . ويعني ابن رشد المجوس الذين قالوا بوجود إلٰهين إلٰه الخير أهورامزدا وإلٰه الشر أهرمن . ويجب أن نفهم قول الشرع أن الله خالق للخير والشر على أنه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقترن به من الخير . فيكون خلقه للشر عدلاً منه .

وفي هذا الدليل يتابع ابن رشد ابن سينا الذي علل قبله وجود الشر في العالم بهذا الدليل . وقد استعار من ابن سينا مثل النار التي خُلقت لما فيها من منافع للناس ، بيد أنه عرض من وجودها أن تفسد بعض الموجودات بالإحتراق . ولكن رغم ذلك يبقى خيرها أعم من شرها ، ولذا كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً .

وهذا المثل يوضح مبدأ عاماً يفسر الحكمة من خلق كائنات ضارة أو مهيأة للضلال . وهو أن طبيعة هذه الكائنات اقتضى أن يصدر عنها خير كثير وشر قليل ، وكان الخالق أمام أمرين : إما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الخير الكثير والشر القليل ، وأما أن يخلقها . « ومعلوم أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من عدم الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل » .

الحياة والسمع والبصر :

وثمة ثلاث صفات أخرى لم يحتدم الجدل حولها بين المتكلمين والفلاسفة على نحو ما احتدم بصدد الصفات الأربع السابقة . هذه الصفات الثلاث هي السمع والبصر والحياة .

قال المعتزلة : إن الله سميع بصير حي ، وسمعه وبصره وحياته ذاته . ونفوا أن يكون لله أعضاء يسمع بها ويبصر كالإنسان ، وذهب متأخروهم الذين انحازوا إلى الزيدية أو اندمجوا بها إنهم يعنون بالبصر والسمع العلم . فالله سميعٌ بصير بمعنى عالم . وهو حي لأن مانح الحياة يجب أن يكون حياً ، ولأن من يتصف بالعلم والسمع والبصر والكلام والإرادة والقدرة ينبغي أن يكون حياً .

وذهب المشبهة إلى خلاف ما قال به المعتزلة أو إلى نقيضه . فجعلوا لله عيناً يبصر بها وأذناً يسمع بها تشبه أعضاء الحس في الإنسان .

ووقف الأشاعرة في الوسط بين المعتزلة والمشبهة فأثبتوا لله سمعاً وبصراً بلا كيف كما أثبتوا له وجهاً ويدين بلا كيف أيضاً . يقول الأشعري في ذلك : « إن الله مستوٍ على عرشه كما قال : **﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾** ، وإن له وجهاً كما قال : **﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾** ، وأن له يدين بلا كيف كما قال : **﴿ خلقت بيدي ﴾** ، وكما قال : **﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾** . وأن

له عينين بلا كيف كما قال : **﴿ تجري بأعيننا ﴾** . وأضاف الأشعري قائلاً : منتقداً المعتزلة والخوارج والجهمية « ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج . . . »(١) .

وقد أيد ابن رشد المعتزلة فقال مثلهم إن الله يتصف بالسمع والبصر لأنه عالم والعلم يقتضي اتصاف صاحبه بالسمع والبصر والعقل لإدراك الأشياء . إن السمع والبصر يختصان بمدركات لا يدركها العقل ، وبما أن الله عالم بكل مصنوعاته لذا وجب أن يكون له هذان الإدراكان(٢) .

الذات والصفات :

واختلف المتكلمون والفلاسفة في حقيقة الصفات فقال المعتزلة : إن الصفات هي عين الذات ونفوا أن تكون الصفات متميزة عن الذات خوفاً من أن يؤدي ذلك إلى وجود كائنات أزلية تشارك الله في الوجود . فقال أبو الهذيل العلاف : إن علم الباري سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وسائر صفاته . وإذا قلنا أن الله عالم أثبتنا له علماً هو الله ونفينا عنه الجهل . وإذا قلنا إن الله قادر أثبتنا له القدرة التي هي الله ونفينا عنه العجز إلخ(٣) .

وذهب النظام أبعد من ذلك فنفى الصفات من علم وقدرة وسمع وبصر وسائر صفات الذات وقال : إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيرا، قديما بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم . وكذلك القول في سائر الصفات الذاتية . وقال : إذا أثبت الباري عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديما اثبت ذاته ونفيت عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى . وإذا سُئل النظام عن الفرق بين هذه الصفات ومن أين أتى ؟ أجاب : من اختلاف الأشياء المتضادات المنبعثة عنه من الجهل والعجز والموت »(٤) .

وقد ناقش الأشعري المعتزلة(٥) في مسألة دمج الصفات والذات ، فقال إن لله صفات متميزة عن ذاته ومتميزة عن بعضها البعض ، وإذا دمجناها

(١) الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٨ .
(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد) ص ٧٤ .
(٣) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .
(٤) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٧٩ .
(٥) المصدر ذاته ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

بالذات لم يعد لها معنى أو وجود . ولاستحال التفريق بينها . وقال إن أبا الهذيل يناقض عندما يقول إن علم الله هو ذاته . فإذا سُئل : « حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله أتزعم أنه قدرته ؟ أبى ذلك ، فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه . إن علم الله لا يُقال هو الله ولا يُقال غيره .

وإذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله فقل إن الله تعالى علم ، ناقض ولم يقل إنه علم مع قوله إن علم الله هو الله .

وكان يسأل الثنوية فيقول لهم : إذا قلتم أن تباين النور والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما فقولوا إن التباين هو الإمتزاج .

وكان يسأل من يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ وهذا رجع إليه في قوله إن علم الله هو الله ، وإن قدرته هي هو لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته وإلا لزم التناقض كما لزم أصحاب الإثنين .

وإذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فقيل عالم وقادر وحي ، أجاب : لاختلاف المعلوم والمقدور .

لقد أثبتنا هذه المناقشة كما أوردها الأشعري في مقالات الإسلاميين لنبين الأسلوب الجدلي الذي كان يتبعه المتكلمون وما يمتاز من الدقة في التفاصيل والإلحاح في ملاحقة الخصم ، والتركيز على نقطة الضعف لتسديد الضربات المتلاحقة إليها .

إن مبدأ المعتزلة في دمج الصفات بالذات هو القول أنه لا يوجد في الله جوهر وأعراض كما في الأجسام المحسوسة الفاسدة . إن الله جوهر فقط لا أعراض فيه ، لأنه إذا كان فيه أعراض كان عرضة للتغيير لأن الأعراض متغيرة . وبما أن الشرع نسب إليه صفات ، فهذه الصفات يجب أن تكون عين الذات أو الجوهر .

فلم يلتفت الأشعري إلى المبدأ الذي انطلق منه المعتزلة ، وهو مبدأ سليم يصعب تسديد الطعنات إليه ، وركز على النتيجة التي يؤدي إليها القول بدمج الصفات بالذات وهي التعطيل أونفي الصفات عن الله ، والتناقض ، والأخذ

بمذهب أرسطو .

أما نفي الصفات فبيّنٌ من قول أبي الهذيل إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، أو بعبارةٍ أخرى عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هي هو إلخ . . . فقد نفى العلم والقدرة وسائر صفات الذات من « حيث أوهم أنه ثبتها ، وذلك أنه لم يثبت إلا الله فقط » .

وأما التناقض فواضح أيضاً من المساواة بين الذات والعلم والقدرة والسمع والبصر إلخ . عملاً بالقاعدة الرياضية : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان . فإذا كانت القدرة تساوي الذات وكان العلم يساوي الذات ، كانت القدرة مساوية للعلم . وبما أن العلم غير مساوٍ للقدرة في الحقيقة فقد وقع أبوالهذيل في التناقض .

أما الأخذ بمذهب آرسطو فيستنتج من الشبه بين ما قاله آرسطو ، وما قاله أبو الهذيل العلاف في صفات الله . لقد قال آرسطو أن الله عقل صرف أو هو جوهر عقلي لا أعراض له أو لا صفات فيه . وهذا العقل يعقل ذاته فيكون بذلك هو العاقل والمعقول . وكذلك القول في سائر الصفات من علم وحياة وقدرة فكلها عائدة إلى معنى العقل وهي عين الذات . وقد لاحظ الأشعري هذا الشبه بين آرسطو والمعتزلة فقال معقباً على مناقشته لأبي الهذيل : « وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه : إن الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عند نفسه ، وقال : علمه هو هو ، وقدرته هي هو » .

ويبدو أن الشيعة يميلون إلى مذهب المعتزلة في علاقة الصفات بالذات ، فهم يقولون إن اللهلم يزل عالماً قادراً سميعاً بصيراً مريداً وهذه الصفات لا تختلف عن الذات وليس لها جوارح تعمل بها . قال الإمام جعفر الصادق إن الله سميعٌ بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، وليس قولي إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر . . »[1] .

وينتقد الإمام جعفر الصادق الأشاعرة الذين يقولون : إن الله عليم

(١) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ١٤٤ .

بعلم ، سميع بسمع إلخ . . . وكذلك يفعل الإمام علي الرضا بعده ويردد تقريباً الأقوال ذاتها التي نطق بها الإمام جعفر الصادق عندما سُئل عن قوم يقولون إنه عز وجل لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة وحياً بحياة وقديماً بقدم وسميعاً بسمع وبصيراً ببصر ، فأجاب : « من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى وليس من ولايتنا في شيء . ثم قال : لم يزل الله عز وجل عليماًقادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً »[1] .

إن إثبات الصفات إذن يؤدي إلى الشرك لأن الصفات الأزلية تغدو آلهة تعبد مع الله . وهذا ما أرادا الإمام جعفر الصادق وما أراده المعتزلة من نفي الصفات . ومن قال بالصفات المميزة عن الذات وقع بالتشبيه والشرك الذي وقع فيه النصارى . وهذا أيضاً ما انتقد به ابن رشد الأشعرية الذين قالوا إن صفات الله إنما هي صفات معنوية أي زائدة على الذات وليست نفسية أي هي عين الذات : وقالوا : « إنه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد » . وينتج عن قولهم هذا بنظر ابن رشد أن يكون الخالق جسماً مكوناً كالأجسام من جوهر وأعراض هي الصفات . أو من حاملٍ ومحمول أو صفة وموصوف . كما ينتج عن مقولتهم هذه إذا جعلوا الصفات غير قائمة بالذات بل في نفسها إثبات آلهة عديدة ، كما فعل النصارى الذين « زعموا أن الأقانيم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم ، وقد قال تعالى في هذا : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ .

وكما خطأ ابن رشد الأشعرية خطأ المعتزلة لأن زعمهم أن الذات والصفات شيء واحد أمرٌ بعيد عن المعارف الأول بل يظن أنه مضاد لها ولا يجوز القول إن العلم هو العالم والقدرة هي القادر إلخ[2] .

إن مأزق المعتزلة والأشعرية حصل بنظر ابن رشد من عجزهم من نفي الجسمية عن الله ، وليس عندهم برهان على ذلك ، والدليل الذي قدموه على نفي الجسمية والقائم على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم ، غير صحيح . والعلماء أي الفلاسفة وحدهم يملكون البرهان على ذلك .

ويعني ابن رشد ببرهان الفلاسفة ذلك البرهان القائم على مفهوم الله بأنه

(١) المصدر عينه ، ص ١٤٠ ـ ١٤٤ .
(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، (فلسفة ابن رشد) ص ٧٥ .

عقل محض ، والعقل ليس جسماً تحل به الأعراض أو الصفات . هذا المفهوم نلفيه عند أرسطو والفارابي وابن سينا . وقد شذ عنهم الكندي الذي قال إن الله ليس عقلاً لأن العقل متكثر وتكثره يأتي من كونه أنواع الأشياء وليس نفساً لأن النفس متحركة متكثرة إذ الفكر ينتقل من صور الأشياء إلى بعضها البعض . وليس عنصراً لأن العنصر متكثر دائماً لأنه ذو أجزاء إذ هو جسم من الأجسام ، وليس جنساً يضاف إلى مجانسه لأن ما له جنس يتكثر إلى أنواع وفصول وأشخاص . وليس الله هيولى ولا صورة مؤتلفة من جنسٍ وأنواع مما كان له هيولي ليقسم بها وليس الله مكاناً ولا زمان لأنهما منقسمان . وليس الله حركة لأن الحركة متكثرة . ما هو الله إذن ؟ إنه بنظر الكندي الواحد الحق . ويعني بالحق الموجود . أو هو وحدة فقط .

والكندي يعكس في تحديده هذا لله جوهر عقيدة التوحيد الإسلامية كما يلتقي مع المعتزلة في سلب الصفات عنه إشفاقاً من الشرك .

أما الفارابي فقد ظل أميناً على المفهوم الأرسطي . وقد عرف الله بأنه السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها . وفي هذا التعريف اشتق جميع صفاته . فهو أزلي وموجود بالفعل لا بالقوة ، وليس له علة مادية أو صورية أو فاعلية أو غائية ، وهو واحد لا شريك له . ولا يمكن تعريفه لأنه واحد في جوهره لا ينقسم إلى أنواع وفصول تدخل في التعريف ، وهو ليس جسماً . ما هو الله إذن ؟ إنه جوهر عقلي أو هو بجوهره عقل بالفعل لأنه ليس في مادة . وهذا العقل يعقل ذاته فهو إذن عقل ومعقول وعاقل . ولا يعني هذا انقساماً في ذات الله فالذات هي العقل والمعقول والعاقل . وكذلك الحال بالنسبة للعلم ، إن الله عالم وهذا العلم لا يحتاج إلى ذات يعلمها الله غير ذاته ، ولا يحتاج إلى ذات يعلم بها غير ذاته ، فهو عالم وعلم ومعلوم . وقس على ذلك الحكمة والحياة ، فالحكمة هي أفضل العلم بالأشياء وأفضل العلم بالنسبة لله هو علمه بذاته . والله حي وحياة لأنه عاقل وعالم والعقل والعلم من صفات الأحياء[1] .

ونحن نلاحظ بوضوح الشبه بين أقوال الفارابي وأقوال المعتزلة ، فالفارابي كالمعتزلة يرجع الصفات إلى الذات ، فالعلم هو الذات العالمة وكذلك الحكمة والحياة والوجود إلخ . . . والفرق بين المعتزلة والفارابي هو في مفهوم الله . إن

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٧ ـ ٥٤ .

الله جوهر عقلي بالفعل بنظر الفارابي ، ومن ثم ليس جسماً ذا صفات أو أعراض مميزة عن جوهره . أما المعتزلة فلم يفصحوا عن تصور واضح لله .

ولا نجد عند ابن سينا شيئاً جديداً أضافه على أقوال الفارابي في الصفات . فهو يدعوه بواجب الوجود ويستخرج صفاته من هذا التعريف إنه واحد ووحدانيته راجعة إلى تعينه في ذاته . وهو متعين لأنه إذا لم يكن متعيناً لم يكن علة لغيره . وهو بسيط غير مركب ، وهو ليس جسماً لأنه كل جسم متكثر بالقسمة . وهو عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وهو معقول محض وعاقل بالفعل وقد أجمل هذه الصفات بقوله : « أن الأول لا جنس له ولا ماهية ولا كيفية ولا كمية ولا أين ولا متى ولا ند ولا شريك ولا ضد ولا حد له ولا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء . . . وإنما يوصف بعد الأنية بسلب المشابهات عنه وبإيجاب الإضافات إليه . . . »[١] .

وهكذا يتضح ماذا كان ابن رشد يعني ببرهان الفلاسفة العلماء الذي لم يذكره بالتحديد : إنه يعني به برهان أرسطو والفارابي وابن سينا وسائر المشائين وهو يختلف عن برهان المتكلمين الخاطىء الذي بنوه على الجسم الحادث ، وهو يقول إن القرآن لم يصرح بأن الله جسم أو غير جسم . ولكنه وصف الله بأنه نور . وبدا له هذا التعريف كافياً ومناسباً للجمهور الذي يصعب عليه تصور شيء غير حسي ولأن النور هو أشرف المحسوسات . ويدل على ذلك الآية : ﴿ **الله نور السماوات والأرض** ﴾ . كما يدل عليه الحديث الشريف عندما سُئل النبي : « هل رأيت ربك ؟ أجاب : « نورانياً أراه »[٢] .

ومن هنا نستطيع أن نفهم قول ابن رشد بأن المتكلمين المعتزلة ، والأشعرية عجزوا عن نفي الجسمية عن الله . لقد عجزوا عن ذلك لأنهم انطلقوا في أحكامهم على الذات والصفات من القرآن ، والقرآن لم ينفِ الجسمية عنه لأنه عرفه بأنه نور والنور جسم محسوس ، أو هو أشرف المحسوسات . أما الفلاسفة فقد استطاعوا البرهنة على نفي الجسمية عن الله لأنهم عرفوه بأنه عقل محض[٣] ، وليس بجسمٍ ذي صفات أو أعراض ،

(١) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ .
(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، (فلسفة ابن رشد) ص ٨٢ .
(٣) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ج ٢ ، ص٥٥٧ .

وبذلك تجنبوا مشكلة العلاقة بين الله والصفات .

التشبيه والتجسيم :

والحقيقة هي نشوء تيارين في الإسلام بصدد التجسيم : الأول ينفي الجسمية عن الله يمثله المعتزلة جميعاً وبعض أهل السنة والجماعة ، وبعض الشيعة ، وبعض المرجئة .

والثاني : يقول بالتشبيه يمثله معظم المرجئة ، والحشوية من أهل الحديث ، والهشامان من الشيعة[١] .

وهذا يعني أن الفرق جميعاً عدا المعتزلة انقسمت إلى قسمين قسم يجسم الله ويشبهه ، وقسم يرفض التجسيم والتشبيه .

فأهل السنة والجماعة مال معظمهم إلى التنزيه فقال إمامهم أحمد بن حنبل : نحن نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما تمثل بالوهم فإنه خالقه ومقدره .

ولكن بعض متكلمي الحشوية أمثال مضر وكهمس وأحمد الهجيمي صرحوا بالتشبيه فأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وقالوا : إن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا درجة متقدمة من الرياضة والإتحاد بالله .

أما المرجئة فمال قسمٌ منهم إلى المعتزلة في التوحيد ونفي الصفات عن اللهولكن معظم متكلميهم جنحوا إلى التشبيه والتجسيم . فقال أصحاب مقاتل بن سليمان إن الله جسم على صورة إنسان مكون من لحم ودم وشعر وعظم ، ذو جوارح من يد ورجل ورأس وعينين . وهو مع ذلك لا يشبه غيره . وأضاف أصحاب الجواربي : إنه جسم أجوف من فيه إلى صدره ومصمت غير أجوف ما سوى ذلك . وقال بعض المرجئة : إن الله يُرى بالإبصار وبالآخرة فوافقوا في ذلك الأشاعرة وأهل السنة والجماعة[٢] .

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .
(٢) الأشعري ، مقالات الأسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٣٣ .

وقال أئمة الشيعة بالتنزيه وعدم إمكان الرؤية بالعين بل بالقلب . سأل أحد الخوارج الإمام محمد الباقر : يا أبا جعفر أي شيء تعبد ؟ قال : الله ، قال : رأيته ؟ قال : لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، لا يعرف بالقياس ، ولا يُدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، موصوف الآيات ، معروف بالعلامات ، لا يجور في حكمه ، ذلك الله لا إله إلا هو »[1] .

إن الله بنظر الأئمة الشيعة ليس جسماً ولا صورة لتصح رؤيته[2] . وقد فسروا الآية الكريمة : ﴿ **وجوهٌ يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ . كما فسرها المعتزلة بقولهم : إنها تعني أنها مشرقة تنتظر ثواب ربها[3] .

ونسبوا إلى الإمام الرضا حديثاً يتبرأ فيه من بعض متكلمي الشيعة أمثال هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق والميثمي الذين يقولون إن الله جسم نوراني وذو حواسٍ كالإنسان أجوف إلى السرة والباقي مصمت . وقال : سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن أجل ذلك وصفوك ، سبحانك لو عرفوك لما وضعت به نفسك ، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن شبهوك بغيرك . إلهي لا أصفك إلا بما وصفت به نفسك ولا أشبهك بخلقك . . . »[4] .

ويبدو أن الشيعة حاولوا التوسط بين المعطلة والمشبهة . فلم يجز الإمام علي الرضا التعطيل لأنه يفضي إلى إبطال الله ، ولم يجز التشبيه لأن الله لا يشبه شيئاً ، وسلك سبيلاً ثالثاً هو إثبات بلا تشبيه[5] . وفي هذا السبيل التقى الشيعة مع الأشاعرة الذين أثبتوا لله صفات ولكن بلا كيف . ومع ذلك بقوا أقرب إلى التشبيه لأن ظاهر كلامهم يلزم عنه ذلك . فقول الأشعري إن لله يدين بلا كيف ، وعينين بلا كيف ، ووجهاً وسمعاً وبصراً ، ينتهي إلى التجسيم أو التشبيه . أضف إلى ذلك قوله : إن كل موجود يصح أن يُرى ،

(١) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ١٠٨ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ .
(٣) المصدر عينه ، ص ١١٦ .
(٤) المصدر عينه ، ص ١١٣ ـ ١١٤ : الأشعري مقالات الإسلاميين ، ص ١٠٩ .
(٥) الشيخ الصدوق ، التوحيد ، ص ١٠٧ : وقد سبقه الإمام محمد الباقر إلى هذا الموقف ، المرجع عينه ، ص ١٠٤ حيث يقول : « إنّ الله عزّ وجلّ شيء ، وهذا يخرجه عن الحديث : هذا التعطيل وحد التشبيه » .

والله موجود فيصح أن يُرى لأن المصحح للرؤية إنما هو الوجود . وإمكان الرؤية بالعين تفضي إلى القول بالتجسيم لأن العين لا تبصر سوى المحسوسات الجسمية . وربما خشي الأشعري أن يرمى بذلك فحصر الرؤية في الآخرة وأحالها في الدنيا . « إنه يُرى يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون » كما جاء في الحديث النبوي الشريف[1] .

وجهد الأشعري في الدفاع عن إمكانية الرؤية بتأويلِ آيات القرآن ولا سيما الآية : ﴿ **وجوهٌ يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ تأويلاً يعني الرؤية . وقد سبقه الجاحظ المعتزلي إلى تفسير هذه الآية تفسيراً لا يعني الرؤية في رسالة نفي التشبيه . فهو يتوقف عندها ليقول إن معنى الكلمة ناظرة منتظرة . أما الأشعري فيقول : إن معنى ناظرة مشاهدة أو رائية أي هي مشتقة من النظر أو الرؤية وليس من الإنتظار . وإذا قيل إن معنى النظر قد يكون الإعتبار أجاب الأشعري : لا يجوز أن يكون الله عز وجل قد عنى نظر التفكير والإعتبار لأن الآخرة ليست بدار إعتبار . ولا يجوز أن يكون عنى نظر الإنتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه كما ذكر أهل اللسان . . . ثم لا يكون نظر الإنتظار في الجنة لأن نظر الإنتظار تنغيص وتكدير وأهل الجنة لا يعرفون الكدر والتنغيص[2] .

وإذا احتج المعتزلة على مذهبهم بالآية القرآنية : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ للدلالة على أنه سبحانه لا يرى في الدنيا والآخرة لأن القسم الثاني من الآية ، وهو يدرك الأبصار عام فيجب أن يكون القسم الأول عاماً أيضاً أي يشمل الدنيا والآخرة ، أجاب الأشعري : إن الأبصار يعني أبصار العيون وابصار القلوب لأن القلب أيضاً يبصر . ومن ثم قول أهل اللغة : يُقال أبصرته بقلبي كما يُقال أبصرته بعيني . فإذا كان عدم الأبصار عاماً كما يقول المعتزلة لزمهم القول بعدم أبصار الله بالقلب والعين ، وهذا يناقض مذهبهم ومذهب عموم المسلمين من أن القلب يبصر الله أي يعرفه[3] .

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٤٦ : الإبانة ص ١٨ ـ ١٩ .
(٢) الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، ص ١٣ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

أما الفلاسفة فقد نأوا عن التجسيم وقالوا بالتنزيه المحض واعتبروا الله جوهراً عقلياً بالفعل . ومع ذلك ذهبوا إلى أن إدراكه عسير . وقد عزا الفارابي ذلك إلى سببين : الأول إفراط كماله الذي يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام . والثاني ضعف قوى عقولنا عن تصوره لملابستها المادة . إن تلك المادة تحول دون إدراك الله ، وكلما قربت عقولنا منه كان تصورنا له أكمل وأصدق . ونحن لا نقترب من الله إلا على قدر ما نفارق المادة أو يصير عقلنا عقلاً بالفعل . فإذا فارقنا المادة كلياً حصلنا لله على أكمل صورة . ولا يعني الفارابي هنا بمفارقة المادة ترك النفس للجسد عند الموت ، بل يعني استغناء العقل عن الجسد أي الحس والتخيل في تصوره لذات المبدأ الأول .

والفارابي يميز بين طريقتين في إدراك الله : الأولى طريقة الفيلسوف العقلية التي أشرنا إليها والثانية طريقة النبي الخيالية التي تتم بواسطة المخيلة .

ويدّعي ابن سينا إمكانية مشاهدة الله بالطريقة الصوفية الإشراقية .

ويقول إنّ الإنسان يتوصل إلى تمثل الحق والجواهر العقلية والروحانية إذا خلصت نفسه من أدران الجسد واشتاق إلى الله ومر بالمقامات والدرجات التي خص بها العارفون دون غيرهم . إنّ المريد هو من يتحرك إلى القدس لينال الإتصال . والإرادة هي أولى درجات العارفين .

ويحتاج المريد إلى الرياضة التي تبغي ثلاثة أغراض : الأول تنحية ما دون الحق ، والثاني تطويع النفس الأمارة ، والثالث تنبيه العقل . يعين على الأول الزهد ، وعلى الثاني العبادة والإيمان والذكار والوعظ . وعلى الثالث التأمل في الذات الإلهية ، والعشق العفيف .

إذا فعل المريد في الرياضة يمر بأوقات تشرق عليه منها بروق تومض ثمّ تخمد فيرى جناب القدس . وهكذا يعني الإشراق طلوع نور الحقّ على المريد . فإذا تمادى المريد في الرياضة انقلب الوميض شهاباً بينا ، وشعر ببهجة غامرة وفني عما حوله ونفسه فينظر عندئذ إلى الحق .

هذا هو العرفان ، إنّه حصول صفات الحق للذات المريدة ، ومن أحب أن يتعرف سر العرفان فعليه بالمشاهدة العملية .

ولا بد من التنبيه هنا إلى أنّ ابن سينا لم يمارس الرياضة الصوفية بصورة

عملية ، وأنّه كان أبعد الناس عن الزهد في ملذات الدنيا ، وقد عرف عنه انهماكه في أطايب الطعام ، والشراب ، واسرافه في الجنس ، وسعيه في سبيل الجاه والشهرة .

ويبدو الغزالي أخلص منه في دعوته إلى التصوّف والزهد والعزوف عن ملذات الدنيا . وقد مارس التصوّف عملياً وخرج بنتائج لم يشأ أن يفصح عنها واكتفى بترديد هذا البيت من الشعر :

فكان ما كان مما لست أعرفه   فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

يعني الخبر عما شاهد أثناء فنائه عن الدنيا وعن ذاته في رحلته التأملية الصوفية .

ومع ذلك لم يتخل الغزالي عن أشعريته بصدد رؤية الله ، فقال إنّ الله سبحانه لا يمكن رؤيته في هذه الدنيا بسبب الجسد الذي تتحد به النفس وبسبب شواغل الدنيا التي تكدر على النفس صفوها .

وكل ما يحدث هو انطباع صورة الله في القلب لدى التأمل أو التفكير فيه كما تنطبع صور المحسوسات في المخيلة بعد غيابها عنها .

هذا الإدراك الذي يتوصل إليه المتصوّف يدعوه الغزالي معرفة . هذه المعرفة تنقلب إلى مشاهدة بعد الموت . ونسبة المعرفة إلى المشاهدة كنسبة التخيل إلى النظر بالعين .

ويقدم الغزالي مثلاً يوضح الفرق بين المعرفة والمشاهدة . فالمعرفة تشبه رؤية الإنسان معشوقه من وراء ستر رقيق ، في حالة ضعف الضوء ، وفي حالة اجتمع عليه تحت ثوبه عقارب وزنابير تلدغه وتشغله .

والمشاهدة تشبه رؤية الإنسان معشوقه بدون ستر رقيق ، وقد اشرقت عليه الشمس دفعة واحدة ، وانصرفت عنه العقارب والزنابير .

وهو يعني بالستر الرقيق الجسد ، وبالعقارب شواغل الدنيا وهمومها وشهواتها ، وإشراق الشمس استعداد حدقة القلب لاحتمال تمام التجلي ، فإنّه في هذه الدنيا لا يحتمل بصر الخفاش نور الشمس[1] .

(١) حاولت إيجاد حل للمشكلة اللاهوتية في كتابي « نحو رؤية جديدة إلى ما وراء الطبيعة » الفصل الأول . لذا أحيل إليه .

الفصل الثالث

المشكلة النفسية

موقف المتكلمين :

على الرغم من أنّ النفس تشكل مشكلة معقدة وهامة في الفلسفة عامة ، نلفي المتكلمين لا يهتمون بها الإهتمام الكافي . فأبحاثهم فيها قليلة لا تشغل حيزاً واسعاً ، وخلافاتهم حولها لم تحتدم كما احتدمت بالنسبة لمسألتي الله ، وعلاقة الفلسفة بالدين .

وقد يكون سبب هذه الظاهرة ضآلة المعلومات التي وردت بصددها في القرآن . فالآيات التي تتناول النفس أو الروح معدودة . وثمة آية تنهي عن البحث فيها وقد ذكرها معظم الذين تكلموا عليها وهي : ﴿ **يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً** ﴾ .

بيد أنّ هذا السبب ليس كافياً لتعليل عدم اكتراث المتكلمين بالنفس . وينبغي التفتيش عن الأسباب الحقيقية .

فالمتكلمون خاضوا في مسائل كثيرة لم يرد لها ذكر في القرآن مثل الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، ومثل الحركة والجسم والمكان والزمان . فلم اهتموا بها ولم يهتموا بمسألة النفس ؟ وإذا قيل إنّ اهتمامهم بهذه المسائل انتقل إليهم من الفلاسفة أجيب بأنّ الفلاسفة اهتموا بالنفس أكثر من اهتمامهم بالجوهر الفرد والمكان والزمان الخ . . .

وإذا كان المتكلمون لم يتوقفوا طويلاً عند مسألة النفس وتركوا ثغرة كبيرة في نتاجهم ، فقد سدّ الفلاسفة هذه الثغرة وأفاضوا في الحديث عن النفس ،

وخطوا في هذا المجال خطوة إلى الأمام . صحيح أنّهم اقتبسوا عن الفلاسفة اليونانيين على نطاق واسع ، فرددوا كل ما قاله إفلاطون وارسطو عن النفس ، ولكنهم أضافوا أشياء من عندهم ولا سيما فيما يتعلق بإثبات وجود النفس ، والبرهنة على خلودها ، وكيفية اكتسابها المعرفة .

ومشكلة النفس تتلخص في السؤال التالي :

هل النفس (النفس الإنسانية) شيء مغاير للجسد أو هي بعض الجسد . وبكلمة أخرى هل الإنسان مكون من جسد ونفس مختلفين أو هو مكوّن من جسد فقط ، والنفس عرض من أعراضه ، أو هو مكوّن من النفس فقط والجسد عرض من أعراض النفس ؟

انقسم المتكلمون ثلاث فئات : فئة قالت إنّ الإنسان مكون فقط من الجسد ، وفئة قالت إنّه مكوّن فقط من النفس ، وفئة قالت أنّه مكوّن فقط من النفس ، وفئة ثالثة قالت بالثنائية في الإنسان ، أي إنّه مكوّن من جوهرين مختلفين هما الجسد والنفس .

والفئة الأولى قالت إنّ البدن هو الإنسان على الحقيقة ، وسائر ما فيه عدا الجسد أعراض له . وقال أبو بكر الأصم المعتزلي « إنّ الإنسان هو الذي يُرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد . ونفى إلا ما كان محسوساً مدركاً » .

وقال ضرار بن عمرو المعتزلي أيضاً : إنّ الإنسان مكوّن من أشياء مادية هي اللون والطعم والرائحة والقوة وما أشبه ، وإذا اجتمعت كونت الإنسان ، ولا يوجد جوهر غيرها فيه . وإلى مثل هذا ذهب برغوث عندما اعتبر الإنسان خليطاً من اللون والطعم والرائحة .

ويعزو الأشعري في مقالاته[1] أقوال المعتزلة هؤلاء إلى مذهب أصحاب الطبائع اليونانيين ، وإلى المنانية الفرس .

فالمنانية قالوا إنّ الإنسان هو الحواس الخمس التي هي أجسام ولا شيء

(١) راجع حول آراء المتكلمين بصدد النفس : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٢٥ - ٣٠ .

في الإنسان غير الحواس الخمس . وأصحاب الطبائع قالوا إنّ الإنسان مركّب من أخلاط الحر والبرد سوى اللحم والدم والحواس مجتمعة . وقال آخرون إنّ الإنسان جزء لا يتجزأ يحل في البدن ويشكل جزءاً منه .

وهذا المذهب المادي يقابله المذهب الروحي ويتمثل ببعض شيوخ المعتزلة مثل النظام ومعمر وسواهما . فالنظام يقول إنّ الإنسان هو الروح على الحقيقة ، والبدن آفة عليه وحبس له .

هذه الروح مداخلة للبدان ، وهي التي تدرك وتحس .

وقال معمر إنّ الإنسان جوهر فرد ، والبدن الظاهر آلة له يحركه ويصرفه ولكن لا يماسه لأنّه ليس في مكان محدد على الحقيقة إذ لا يماس شيئاً ولا يتحرك وليس ذا طعمٍ أو رائحة أو لون ولكنه يعلم ويقدر ويريد ويكثر .

ويذهب المرقونية إلى ما ذهب إليه النظام ومعمر ويزعمون أنّ الروح هي الإنسان على الحقيقة ، أمّا الحواس فإرادات تؤدي إليه . والبدن غير الروح والروح جوهر غير مادي وليست بنور ولا ظلمة .

أمّا القائلون بالثنائية فهم خليطٌ من متكلمي المعتزلة والشيعة منهم بشر بن المعتمر المعتزلي الذي يقول « إنّ الإنسان جسد وروح وأنّهما جميعاً إنسان ، وأنّ الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح » .

وقال هشام بن الحكم الشيعي « إنّ الإنسان اسم لمعنيين : لبدن وروح ، فالبدن موات ، والروح هي الفاعلة الحساسة الدراكة دون الجسد ، وهو نور من الأنوار » .

ما هي الروح ؟ على هذا السؤال نجد ثلاث إجابات : الإجابة الأولى صادرة عن الفئة التي تجعل الإنسان مؤلفاً من جسد فقط . فالأصمّ يقول إنّ النفس هي البدن بعينه لا غير ، وإنّما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان وتأكيد الشيء لا على أنّها معنى غير البدن .

وأصحاب الطبائع يقولون إنّ الحياة هي الروح ، والروح هي الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات . وقالوا أيضاً إنّ الروح ليست أكثر من اعتدال الطبائع الأربع .

والإجابة الثانية صادرة عن الفئة التي تقول إنّ الإنسان مكوّن في الحقيقة من الروح ، والبدن آلة لها . أو تقول إنّ الإنسان مكوّن من جوهرين مختلفين هما الروح والبدن .

فالنظام لا يميز بين الروح والنفس ، ولكنه يجعل النفس جسماً مختلفاً عن البدن .

وكذلك يفعل الجبائي الذي يذهب إلى أنّ الروح جسم مثل النظام ولكنه يفرّق بين الحياة والروح ، ويجعل الحياة عرضاً للروح ، أو يجعل الروح مبدأ الحياة .

وقال آخرون إنّ الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع .

والإجابة الثالثة تمثلت بفئةٍ من المتكلمين ذهبوا إلى أنّ الروح غير النفس وغير الحياة ، وهي ليست جسماً من الأجسام .

أيّ إنّهم وقفوا موقفاً مخالفاً للنظام والجبائي اللذين جعلا الروح جسماً ، ولأصحاب الطبائع الذين جعلوا الروح هي البدن بالذات .

من هؤلاء أبو الهذيل العلاف الذي قال إنّ النفس غير الروح ، والروح غير الحياة ، فالحياة عرض للروح . ودليله على ذلك إنّ الإنسان يكون في نوعه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقول الله عزّ وجلّ : **﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ﴾** .

وقال جعفر بن مبشر إنّ النفس جوهر ليس هذا الجسم وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم .

هذا هو مجمل آراء المتكلمين في النفس ، وهي آراء متضاربة كل التضارب ، وتنسب في معظمها إلى المعتزلة الذين كانوا أقرب الفرق إلى الفلاسفة . وهي قليلة لا تسمن ولا تغني من جوع كما يُقال ، مختصرة يعوزها الشرح والتبرير . وهذا ما لفت انتباه الجاحظ الذي شكا من قلة مصادره عن النفس ، وهاجم المتكلمين لأنّهم قصروا في بحثها ، وتطفلوا على موضوعها مدفوعين بفضولهم لأنّهم يريدون أن يعلموا كل شيء ويأبى الله ذلك كما يقول .

وينسب الجاحظ إلى متكلم رئيس ـ لم يذكر اسمه ولعلّه النظام استاذه ـ

رأياً غريباً في النفس يقول إنّها من جوهر النسيم أو الهواء . وأنّ النفوس المثبوتة في أجسام الكائنات الحية ليست سوىً أجزاء من النسيم[١] .

موقف الفلاسفة :

إنّ ما قصر به المتكلمون وفّاه الفلاسفة حقه من البحث والتنقيب . فنحن نجد عندهم اهتماماً عظيماً بموضوع النفس ، دفعهم إلى الإكثار من معالجته والتبحر فيه ، ودارت أبحاثهم حول ثلاث نواح من النفس . الناحية الأولى : اثبات وجود النفس ، الناحية الثانية : ماهية النفس وتميزها عن الجسد ، الناحية الثالثة : قوى النفس .

١ ـ اثبات وجود النفس :

هل النفس جوهر ذو وجود قائم بذاته مستقل عن الجسد ، أو هي عرضٌ من أعراض الجسد أو جزء منه ؟ هذا هو السؤال الذي طُرح منذ القدم ، وكثرت عليه الأجوبة من قبل الفلاسفة عند مختلف الشعوب دون التوصل إلى نتيجةٍ حاسمة . وقد رأينا مختلف المتكلمين يحاولون الإجابة على هذا السؤال ، فقال فريق منهم إنها جوهر مغاير للجسد ، وقال فريق ثالث إنّها جسم ولكنها تختلف عن البدن .

وقد ساق الفارابي على وجود النفس البرهان التالي « إنّ الأجسام الإنسانية تصدر عنها أفعال لا تصدر عن سائر الأجسام . . . ليس سبيل هذه الأجسام سبيل المعاجين لأنّ لها خصوصية وجود إذ لها نمو واغتذاء وإدراك وحركة من تلقائها . . »[٢] .

ويبدو برهان الفارابي على وجود النفس غير كافٍ ولا شافٍ لذا عمد ابن سينا إلى توسيعه وابتكار براهين جديدة على وجود النفس وهي التالية :

١ ـ يدل على وجود النفس إدراك المرء لذاته أو شعوره بآنيته ، بحيث يمكن أن

---

(١) راجع حول موضوع النفس عند الجاحظ كتابنا « المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١٩٩ ـ ١٠٣ .

(٢) الفارابي ، الرسائل ، رسالة في المفارقات ، ص ٧ .

ينسى كل ما حوله ، ويمكن أن يغفل عن جسمه ولكنه لا يستطيع أن يغفل عن ذاته . وقد ضرب على ذلك مثل الإنسان المعلق في الهواء الطلق ، المنفرج الأعضاء ، المغمض العينين ، المخلوق لتوه ، الصحيح العقل والهيئة . هذا الإنسان قد يغفل عن كل شيء حوله وقد لا يشعر بجسمه ، ولكنه يبقي قوى الشعور بذاته. إنّ هذا الإدراك مباشر ، أي يتمّ بلا واسطة : فلا يستعين بالحواس الظاهرة أو الباطنة وإنّما يتمّ بواسطة النفس ذاتها . وهو إدراك واضح وأولي أي لا يكتسب بحدّ أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان[1] .

لقد استعان ديكارت ببرهان ابن سينا هذا على وجود النفس ونحن نشعر بوجودها شعوراً مباشراً لا يحتاج إلى برهان عقلي . وإن تصورنا إياها واضح وفطري .

٢ ـ ويدلّ على وجود النفس الحركة والإدراك اللذان يصدران عن الإنسان : ولا يمكن تفسيرهما بأنّهما صادران عن الجسم ، فبقي أن نقول أنّهما صادران عن مبدأ مغاير للجسم هو النفس .

ذلك لأنّ حركات الأجسام الإرادية الزائدة على الحركات الطبيعية كالهابطة الثقيلة والصاعدة الخفيفة لها علل نسميها نفوساً . إنّ الإنسان يقوم بحركات يمانعه فيها جسمه في الوقت والجهة والذات ، فهي إذن صادرة عن مبدأ غير الجسم المانع لها . وكذلك يدرك الإنسان الأشياء ولا تصحّ نسبة هذا الإدراك إلى جسمه لأنّ الجسم لا يدرك شبيهه لعدم انفعاله به ، إذْ يحصل الإدراك من انفعال المدرك بموضوع الإدراك .

ولا يدرك ضده لأنّه يستحيل عند لقاء ضدّه فلا يبقى موجوداً . وإذا كان الإدراك غير ممكن بواسطة الجسم وجب القول إنّه فعل مبدأ مغاير للجسم هو النفس .

لقد سبق الفارابي ابن سينا إلى هذا البرهان ولكن ابن سينا وسّعه وشرحه .

٣ ـ إنّ الديمومة والتذكّر دليل على وجود النفس ، لأن الجسد يتغير باستمرار

(1) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث .

ولا يثبت على حال واحدة في جميع مراحل العمر إذ نراه في نماء أو نقص متواصلين . أمّا النفس فلا تتغير ومن ثم القول المأثور : من شبّ على شيء شاب عليه . يعني أنّ الإنسان من الناحية النفسية يظلّ محافظاً على خصائصٍ معينة .

أضف إلى ذلك عملية التذكّر التي لا يمكن أن ننسبها إلى الجسد فلا بدّ من نسبتها إلى مبدأ آخر هو النفس .

٤ ـ ويدلّ على وجود النفس وحدة الذات على الرغم من تشعّب قواها وتباينها ، فالإنسان تتألب عليه حالات شتى من ألم ولذة ، وحزن وفرح ، وحب وكره ، وطموح ويأس الخ . . . ورغم ذلك تبقى النفس واحدة لا تتقلب بتقلب الأحوال .

٥ ـ ويدّل أخيراً على وجود النفس تركيب الإنسان من اسطقسات مختلفة وطبائع متضادة . هذه الإسطقسات والطبائع التي يتركب منها الجسم بحاجة إلى قوة توحدها وتنسق بينها لتبقى متجانسة منسجمة بحيث تصدر عنها أجهزة وأعضاء تقوم بوظائف منتظمة إذا اعتراها خلل ما أدى إلى فساد الجسم وضياع الحياة .

هذا المبدأ الجامع الذي به تلتئم الأضداد وتتوحد وتدوم الحياة هو النفس[1] .

٦ ـ وأكبر دليل على وجود النفس الفكر الذي يحصل العلم ، والعلم يتألف من الصور الكلية ، والصور الكلية تحتاج إلى محل تقوم به ، ولا يجوز أن يكون الجسم ذلك المحل لأنّه منقسم وما يحلّ به ينقسم بانقسامه . وبما أنّ الصور الكلية لا تنقسم وجب أن يكون محلها غير الجسم ، إنّه النفس .

٢ ـ ماهية النفس ، وتميزها عن الجسد :

إذا كانت النفس موجودة فما هي ؟ إنّها بنظر الكندي صورة الجسم أو نوعه . فهي إذن ليست جسماً مادياً . والدليل على ذلك هو أن البدن جسم ،

(1) انظر ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، تحقيق فانديك (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) دار العلم للجميع ، بيروت ، ١٩٥٣ .

والجسم هو النظم ذو الأبعاد الثلاثة أي لا يحتاج في ثباته إلى تميزه ، وهو الذي ينعت جميع المقولات .

والأجسام الحية ذات حياة ، وماهية الحياة في الجسم النفس ، والنفس جوهر لأنها ماهية الجسم أو صورته أو نوعه . إذن الحي جوهر ونوع الجوهر جوهر . وبما أنّ النفس جوهر النوع فهي ليست جسماً لأنّ النوع ليس جسماً بل هو العام الذي يعمّ أشخاصاً ، وأشخاصه أجسام[1] .

ويمزج الكندي بين رأي أرسطو وأفلاطون في النفس . فهو يقول مثل أفلاطون إنّ النفس جوهر بسيط إلٰهي شريف مغاير للبدن . ويقول مع آرسطو إنّها صورة الجسم أو نوعه ومبدأ الحياة لدى الكائنات الحية .

ولكن ابن سينا اعتمد رأي أفلاطون وقال إنّ النفس جوهر روحاني بسيط مغاير للجسد ، وساق الأدلة الكثيرة على هذا الرأي وذهب إلى أنّ النفس هبطت من عالم الأرواح من السماء وحلت في الجسد ، وهي تعود إلى السماء بعد فناء الجسد ، فهي إذن لا تموت بموت الجسد بل تبقى خالدة لا يعتريها الفساد[2] . وفي هذا يتابع أفلاطون ويتعدى الفارابي الذي بقيت أراؤه حول خلود النفس غامضة قلقة . ويبتعد عن أرسطو الذي قال إنّه لا شيء يقيني بصدد النفس العاقلة من حيث مفارقتها الجسد ومصيرها .

ثمّ أنّه في موقفه هذا يتلاءم مع عقيدة الإسلام في خلود النفس .

يبدو من تباين آراء الفلاسفة المشائين والأفلاطونيين حول ماهية النفس وخلودها أو مصيرها أنّ هذه المسألة تشكل موضوعاً حيوياً وهاماً ومثيراً للجدل . وقد تناول الغزالي هذا الموضوع كما انتهى إليه على يد ابن سينا ، وافترض أنّ أدلة ابن سينا على روحانية النفس هي أدلة جميع الفلاسفة .

ولم يعترض على المبدأ القائل إنّ النفس جوهر روحاني خالد . فهو يؤمن به أكثر من جميع الفلاسفة لأنّه يتفق مع عقيدة الإسلام التي ينافح عنها بقوة . ولكنه يعترض على عدم كفاية الأدلة التي ساقها ابن سينا على روحانية النفس .

---

(١) انظر ، الكندي ، الرسائل الفلسفية (أقوال في النفس) طبعة أبي ريدة ، دار الفكر القاهرة ، ١٩٥٣ .

(٢) ابن سينا ، القصيدة العينية الشهيرة : النجاة ، ص٢١٣ ـ ٢٢٧ .

وقد جمع تلك الأدلة في عشرة وعرضها في كتاب تهافت الفلاسفة ورد عليها مبيناً تهافتها أو تناقضها .

ونثبت هنا هذه الأدل كما عرضها الغزالي ونسبها إلى الفلاسفة ، كما نثبت ردوده عليها ، ونردف ردود الغزالي بتعلقيات ابن رشد كما وردت في كتابه تهافت التهافت .

ومن خلال تلك التعليقات أو التعقيبات يتضح موقف فيلسوف قرطبة من النفس ، وهو موقف يختلف عن موقفي ابن سينا والغزالي ويقترب من موقف أرسطو .

لقد ذكر كل من الغزالي وابن رشد هدفه من تأليف كتابه وآدَّعى كلاهما أنّهما لن يفصحا في كتابيهما عن مذهبيهما .

فقال الغزالي في مقدمة « تهافت الفلاسفة » . . . ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم (الفلاسفة) والتعبير في وجوه أدلتهم ، مما يبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، وأمّا إثبات المذهب الحقّ فسنضع فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن شاء الله ونسميه « قواعد العقائد » ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم »[1] .

---

(١) كتاب « قواعد العقائد في التوحيد » رسالة قصيرة أودعها الغزالي آراءه حول الله وصفاته وأفعاله . ولم يتطرق فيها إلى موضوع النفس . لقد عالج موضوع النفس في الرسالة اللدنية ، وفي كتاب ميزان العمل . وهو يرى أنّ الإنسان خلق من شيئين مختلفين هما الجسم والنفس . وهو لا يعني بالنفس القوة المغذية الساكنة في الكبد فتلك تدعى الروح الطبيعي ، ولا القوة الحسية والشهوانية والغضبية المحركة والمولدة للحياة في القلب ، فتلك هي « الروح الحيوانية ، وإنّما يعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفردي الذي ليس من شأنه إلاّ التذكّر والحفظ والتفكير والتمييز والروية ، ويقبل جميع العلوم ويشكل لوحها ومقرها . وهذا الجوهر رئيس الأرواح وأمير القوى ، يدعوه الحكماء النفس الناطقة ، والقرآن النفس المطمئنة والروح الأخرى ، والمتصوفة القلب .

والنفس ليست جسماً ولا عرضاً بل قوة إلٰهية مثل العقل الأول واللوح والقلم التي هي جواهر مفردة مفارقة للمادة ، بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة . وهي خالدة لا تموت ولا تفنى ولا تفسد بل تفارق الجسد عند الموت وتعود إليه يوم القيامة . والدليل على وجودها لا يتأتى بالبرهان بل يعول عليه بالعيان ورؤية الإيمان والشرع مثل الآية : =

وقال ابن رشد في مقدمة « تهافت التهافت » أنّ غرضه هو تبيان مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد الغزالي ، في التصديق والإقناع وقصور معظمها عن مرتبة اليقين والبرهان .

وينتقد الغزالي لأنّه عارض الإشكالات بالإشكالات ولم يعرض مذهبه الحق . وكان عليه أن يؤلف كتاب قواعد العقائد قبل البدء بتأليف تهافت الفلاسفة . إنّ عمل الغزالي يؤدي إلى الحيرة والشك ولا يهدم باطلاً .

وقد أجمل الغزالي مفهوم النفس عند الفلاسفة قبل استعراض آرائهم والرد عليها . إنّ النفس في نظرهم جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس جسماً ، ولا منطبعاً في جسم . ولا يتصل بالبدن ولا ينفصل عنه ، كما أنّ الله ليس خارج العالم ولا داخله .

وقالوا إنّ قوى النفس الحيوانية قسمان : محركة ومدركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة وباطنة . والظاهرة هي الحواس الخمس والباطنة ثلاث هي :

١ ـ القوة الخيالية تقع في مقدمة الدماغ وراء القوة المبصرة ، وتبقى فيها الصور المرئية بعد تغميض العين ، وينطبع فيها أيضاً ما توردها الحواس الخمس فيجتمع فيها ويُسمى الحس المشترك .

٢ ـ القوة الوهمية التي تدرك المعاني ، ويُراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة بين الشاة والذئب وأمها ، بينما يُراد بالصور ما لا بدّ بوجوده في مادة أي جسم .

٣ ـ المتخيلة وهي التي تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور ، وهي في التجويف الأوسط بين حافظة الصور ، وحافظة المعاني . ولذلك يتخيل الإنسان فرساً يطير مثلاً .

= ﴿ **قل الروح من أمر ربي** ﴾ أو الآية : ﴿ **ونفخنا فيه من روحنا** ﴾ .

وعن علاقة النفس بالبدن يقول الغزالي إنّ النفس لا تحل في مكان من البدن ولا تتصل بأجزائه ولا تنفصل عنه ، بل تفيض على أجزائه وتتخذها أداة أو خادماً أو مركباً . (الرسالة اللدنية) .

أمّا القوة المحركة فتقسم بدورها إلى محركة بمعنى أنّها باعثة على الحركة وتدعى القوة النزوعية الشوقية . ولها شعبتان : شعبة تُسمى شهوانية تبعث على طلب اللذة ، وشعبة تُسمى قوة غضبية تبعث على التحرك طلباً للغلبة .

والفعل الصادر عن القوة المحركة يُسمى فعلا إرادياً .

أمّا النفس العاقلة الإنسانية أو الناطقة فلها قوتان : قوة عالمة وقوة عاملة . فالعاملة هي مبدأ محرك بدن الإنسان إلى الصناعات المختلفة . والعَالِمة هي النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المكان والزمان والجهة ، وهي القضايا الكلية التي يُسميها المتكلمون أحوالاً مرة ووجوهاً مرة أخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة .

إنّ أقوال الفلاسفة حول قوى النفس صحيحة بنظر الغزالي لا ينبغي إنكارها في الشرع لأنّها أمور مشاهدة ، ولكنه يعترض على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بذاته ببراهين العقل . إنّه يوافقهم على جوهرية النفس ولكنه ينكر عليهم دعواهم أنّ العقل وحده دون الشرع يستطيع أن يبرهن عليها .

أمّا براهين الفلاسفة على جوهرية النفس الروحانية فهي عشرة :

الأول : قال الفلاسفة إنّ العلم العقلي يحل في النفس الإنسانية ، وبما أنّه لا ينقسم فلا بد أنّ محله لا ينقسم .

اعترض الغزالي من ناحيتين : الأولى عندما قال للفلاسفة :

بِمَ تنكرون على من يقول أنّ محلّ العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم كما يقول المتكلمون .

والثانية : قوله إنّ ما ذكره الفلاسفة من أنّ كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم ، غير صحيح . والبرهان على عدم صحته عداوة الشاة الذئب فإنّها لا تنقسم إذ ليس للعداوة بعض ، ومع ذلك فإدراك الشاة عداء الذئب يتمّ بواسطة نفسها المنطبعة في جسمها .

ويشير الغزالي إلى أنّه غير مقتنع بهذين الإعتراضين ، وإنّما أوردهما ليبين تناقض كلام الفلاسفة . وهذا هو هدف كتابه .

وينهي كلامه بقوله إنّ الفلاسفة قد غفلوا عن موضع التبس فيه قياسهم . وموضع الإلتباس من قولهم إنّ العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في الجسم الملون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بإنقسام محله . ولعلّ نسبة العلم إلى محله على وجهٍ آخر .

يعقب ابن رشد على الموضوع فيقول إنّ كلام الفلاسفة بحاجة إلى تقييد ليكون صحيحاً . وإذا لم يقيد كانت معاندة الغزالي فيه ملزمة . وهذا التقييد يجب أن يكون على الشكل التالي : ينبغي أن يُفهم من قول الفلاسفة : « كل ما حلّ من الصفات في جسم ينقسم بانقسام الجسم ، معنيان : الأول أن يكون حدّ الجزء من تلك الصفة كحد الكل ، مثل البياض في الجسم المبيض . والثاني أن تكون الصفة متعلقة بالجسم دون شكل مخصوص مثل قوة الإبصار ، فكلاهما شخصيتان تنقسمان بالكمية ولا تنقسمان بالماهية . وكل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة يكون محله جسماً من الأجسام .

وعكس نقيضه صادق وهو التالي : ما لا يقبل الإنقسام بأحد هذين الوجهين فليس يحلّ في جسم . وهذا الحكم يطبق على المعقولات الكلية ، فهي لا تقبل القسمة بواحد من هذين الوجهين ، فهي إذن لا تحلّ في جسم ، ملزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها بذاتها وتدرك غيرها .

ولا يكفي هذا التقييد ليكون البرهان صحيحاً ، وإنّما ينبغي أن نضيف إليه ما يلي : ليس العقل مرتبطاً بقوة من قوى النفس إرتباط الصورة بالمحل ، فإنّه إذا انتفى عنه إنّه مرتبط بالجسم فلا بد أن ينتفي عنه أنّه مرتبط بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس ـ كما يقول أرسطو ـ لم يكن له فعل إلّا بتلك القوة ، ولو كان ذلك كذلك لم تدركه تلك القوة ، إنّ هذا ما اعتمده آرسطو في بيان إنّ العقل مفارق .

ونلاحظ إنّ ابن رشد يمحص آراء الفلاسفة بالرجوع إلى آرسطو الذي يثق به ، ولا يثق بالفلاسفة العرب الذين أخذوا عن آرسطو ، ثقةً مطلقة .

ونلاحظ ثانياً إعتراف ابن رشد بصعوبة الأبحاث النفسية لأنّه يعتقد أن علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل .

الثاني : قال الفلاسفة إنّه لو كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي المجرد عن

المواد منطبعاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم ، وإذا عدلنا عن لفظ الإنطباع لقلنا : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟ ومحال قطع النسبة لأنّه بانقطاعها ينتفي العلم . وإذا كان له نسبة ، فلا تخلو من ثلاثة أقسام : إمّا أن تكون بكل جزء من أجزاء المحل ، أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض ، أو لا تكون أي جزء من الأجزاء . وكل من الأقسام محال ، فإذن العلم غير منقسم ، وبما إنّه غير منقسم فهو لا يحل جسماً أو في جسم .

ويكرر الغزالي الإعتراضين السابقين ، أي حلول العلم في جوهر فرد لا يتجزأ متحيز ، وعداوة الشاة للذئب .

أمّا ابن رشد فيصرح أنّ هذا البرهان تتمة للسابق ، ويكرر بدوره الآراء ذاتها من أنّ العقل لا ينقسم بانقسام محله على نحو ما تنقسم القوى المدركة والصفات الموجودة في القوى الجسمية المدركة (البياض في الجسم المبيض ، والقوة المبصرة) ، ويذكر قول آرسطو الذي يميز بين القوة المدركة وآلتها : « إنّ الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب » .

ويعلن عن رأيه القائل إنّ أمر النفس غامض جداً ، ولا يصل إلى كنهه إلّا والراسخون في العلم ، ويستشهد بالآية الكريمة : ﴿ **ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ ، والآية : ﴿ **الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها** ﴾ . ويستدل منها على بقاء النفس ، إذ أن حالها في الموت كحالها في النوم ، يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هي .

الثالث : قال الفلاسفة إن العلم لو حصل في قسم من الجسم لكان العالم فيه ذلك الجزء دون سائر أجزاء الجسم . وهذا لا يتفق مع قولنا أن الله عالم من غير نسبة إلى محل .

يرد الغزالي على هذا الإعتراض قائلاً : هذا هوس ، وكلام ركيك لا معنى له ، لأنا نقول عن الإنسان إنه مبصر وسامع ، مع علمنا بأنه يسمع بعضو مخصوص ، ويبصر بعضو مخصوص .

أما ابن رشد فيطعن بهذا الدليل أيضاً ويقول إنه إذا ثبت أن العقل لا يقوم

بعضو مخصوص من أعضاء الجسم فلا يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام . ثم أن ثمة فرقاً بين العقل وقوة البصر .

الرابع : قال الفلاسفة إنه لو كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً لجاز قيام الجهل ، وهو ضد العلم ، بجزءٍ آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان عالماً وجاهلاً بشيءٍ واحد وفي حالةٍ واحدة . فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأنه محل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه .

يُجيب الغزالي أن هذا الكلام لا ينطبق على الشهوة والشوق ، وإلا فهي معانٍ تنطبع في الجسم من جهة ، ومن جهةٍ ثانية لا تجتمع النفرة والميل إلى شيءٍ واحد لوجود الشوق في محل والنفرة في محلٍ آخر .

أما ابن رشد فلا يرى دليل الفلاسفة مفيداً . إن العقل لا يحل في جسم أصلاً . إنه يفيد فقط أن العلم لا يحل في الجسم حلول الألوان في الأجسام . إن من أهم خصائص العقل بنظر الفلاسفة أنه يدرك المتضادات معاً ، أعني الشيء وضده . وهذا لا يتم إلا بإدراك غير منقسمٍ في محل غير منقسم ، وهذا النحو تختص به النفس .

الخامس : يقول الفلاسفة : إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، فإنّه يعقل نفسه ، فالمقدم محال .

أجاب الغزالي بأنّ هذ القياس يصحّ إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم . وهذا اللزوم غير ثابت ، لقد بنى الفلاسفة حكمهم على مشاهدتهم إنّ الحواس لا تعقل نفسها . ولكننا نجوِّز أن يكون في الحواس الجسمانية ما يُسمى عقلاً ، ويخالف سائرها في أنّه يدرك نفسه .

يعقب ابن رشد فيقول : إنّ كلام الغزالي بخرق العادة هو في غاية السفسطة . أمّا قوله إنّه لا يستبعد أن يكون ثمة حاسة جسمانية تدرك نفسها ونُسميها عقلاً فلا يخلو من الإقناع إذا فهم منه إنّ الإدراك يتم بين فاعل

ومنفعل هو مُدرك ومدرَك ، وإنّه يستحيل أن يكون الحسّ فاعلاً ومنفعلاً من جهة واحدة ، فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جبهتين : الصورة والهيولى .

السادس : يذهب الفلاسفة إلى أنّ العقل لو كان يدرك بآلة جسمانية كالإبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس ، وبما إنّه يدرك الدماغ والقلب أو ما يدعى إنّه آلة له ، فدل على أنّه ليس آلة له ولا محلاً وإلاّ لما أدركه .

يكرر الغزالي هنا الإعتراضات ذاتها التي ساقها على الدليل الخامس : نحن لا نبعد أن يدرك الأبصار محله على خلاف العادة . ولِمَ قلتم إنّ ما هو قائم في جسم لا يدرك محله ؟ ولِمَ يلزم أن يحكم على الكلي من الجزئي ؟ لقد استقروا الحواس الخمس فوجدوها لا تعقل نفسها فحكموا على الكل بها ، فلعلّ العقل حاسة أخرى تجري في سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات التي تحرك فكها الأسفل دونه .

يأخذ ابن رشد على الغزالي قياسه استقراء الحواس الخمس باستقراء الحيوانات التي تحرك فكها الأسفل عند المضغ ، ويقول : لقد أخطأ الغزالي في مقايستها لأنّهما مختلفان ، فالأول تام ، والثاني ناقص .

ولكنه يؤيده في نقد دليل الفلاسفة ، ويذهب إلى أنّ قولهم بأنّ العقل لو كان في جسم لما أدرك الجسم الذي هو فيه عند إدراكه ، إنّما هو كلام غثٍ ركيك . فليس صحيحاً أنّ إدراك وجود الشيء يلزم عنه إدراك حده . إنّنا مثلا ندرك وجود النفس ولكننا لا ندرك أنّها في جسم أو ليست في جسم . وهذا هو الاعتقاد الصحيح الذي يجب اعتقاده .

أمّا معاندة الغزالي هذا القول بأنّ الإنسان يشعر من أمر النفس إنّها في جسمه وإنْ كان لا يميز العضو الذي هي فيه من الجسم ، فهو حق .

وقد اختلف القدماء في هذا ، ولكن ليس علمنا بأنّها في الجسم يفيد أنّ لها قواماً في الجسم ، لأنّ ذلك غير بيّنٍ في نفسه ؛ فإذا كان الجسم للنفس بمنزلة الآلة فلا يكون لها قوام به ، وإن كان لها بمنزلة العرض فلا يكون لها وجود إلاّ به .

السابع : زعم الفلاسفة أنّ القوى الداركة بالآلات الجسمية تكل وتتعب إذا واظبت على العمل أو عرض لها محسوسات قوية كالصوت العظيم والنور الساطع . أمّا القوى العقلية فهي خلاف ذلك لا تتعب من إدامة النظر في المعقولات . وهي كلما تبحرت في العلوم قويت على إدراك النظريات الخفية . وإذا عرض لها أحياناً كلال فبسبب استعمال القوة الخيالية واستعانتها بها ، فتضعف القوة الخيالية ولا تخدم العقل .

واعترض الغزالي باعتراض مشابه لما سبق : قد تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس ما يثبت فيها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، فمنها ما يتعبه نوع من الحركة ، ومنها ما يقويه نوع من الحركة . ولا ينبغي أن نسحب حكماً في شيء على شيء آخر .

يؤيد ابن رشد الفلاسفة في هذه الناحية ، ويقول إنّ قابل المعقولات إذا لم يتأثر عن المعقولات فهو ليس جسماً ، لأنّ الجسم يتأثر بالصور الحالة فيه . ثمّ أن العقل إذا أدرك معقولاً قوياً ثمّ عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه كان إدراكه أسهل ، وهذا يدلّ على أنّ إدراكه ليس بجسم لأنّنا نرى القوة الجسمية المدرك تتأثر في مدركاتها القوية تأثراً يضعف إدراكها .

الثامن : ذهب الفلاسفة إلى أنّ اجزاء البدن تضعف قواها بعد منتهى النشوء فتتوقف عن النمو بعد سن الأربعين ويبدأ البصر والسمع وسائر القوى بالضعف ، بعكس القوة العقلية التي تتابع نموها وتزداد قوة في الغالب بعد الأربعين . وإذا رأينا نظر العقل يتوقف بسبب المرض أو الخوف أو الألم ، فلا يعني ذلك أنّ آلة العقل أصيبت بآفة ، وإنّما السبب في ذلك التوقف اشتغال النفس بفعل عن فعل .

ويعترض الغزالي بقوله : إنّ نقصاً من القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر . مثلاً : يقوى الشمّ بعد الأربعين بينما يضعف البصر . وقد يكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل أنّ البصر أسبق إلى العمل من العقل الذي يبدأ عمله منذ الولادة بينما لا يتمّ العقل إلاّ في الخامسة عشرة أو أكثر .

ولا نجد لإبن رشد رأياً خاصاً في هذه الناحية . وإنّما نجده يقول : إنّه إذا اعتبرنا النفس (الحار الغريزي) موضوع الحواس والعقل ، وجب أن يشيخ العقل مثل الحواس . وإذا اعتبرنا موضوع العقل مختلفاً عن موضوع الحواس فلا يلزم أن تستوي أعمارها .

التاسع : إنّ جسم الإنسان برأي الفلاسفة لا يزال ينحل ويسدّ الغذاء مسدّ ما انحل منه حتى إذا بلغ سنّ الأربعين لم يبقَ شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الولادة . فأوّل وجوده كان في أجزاء المني ، أمّا في الأربعين فلم يعد فيه شيء منه ، لقد أصبح هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ومع ذلك فإنّنا نقول عن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه . هذا دليل على أنّ للنفس وجوداً غير البدن ، وأنّ البدن آلتها . ويقوي هذه الحجة احتفاظ الإنسان بالعلم الذي اكتسبه في مختلف نواحي حياته .

أجاب الغزالي بأنّ هذا الدليل ينتقض بمثل البهيمة والشجرة . فإنّه إذا قيس حال كبرهما بحال الصغر ، فإنّنا نقول إنّ هذا ذاك بعينه كما يُقال في الإنسان . ولا يدلّ ذلك على أنّ لهما وجوداً غير الجسم .

وفي هذا الدليل يؤيد ابن رشد الغزالي ويعترف بصحة اعتراضه . ويضيف أنّ هذا الدليل لم يلجأ إليه أحد من القدماء لإثبات بقاء النفس ، وإنّما لجأوا إليه ليثبتوا أنّ في الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وإنّ الأشياء ليست في تغير دائم كما قال البعض ، فنفوا المعرفة الضرورية ، مما اضطر أفلاطون إلى القول بنظرية الصور .

العاشر : قال الفلاسفة إنّ القوة العقلية تدرك الكليات العامة التي يسميها المتكلمون أحوالاً ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، والإنسان المعقول المطلق مجرد عن الأين والكم واللون إلخ . . .

اعترض الغزالي بقوله إنّ هذا المعنى الكلّي غير مسلم به على النحو الذي يراه الفلاسفة . إنّه صورة الفرد الذي أدركه الحس أولاً ، ونسبة الصورة إلى الآحاد نسبة واحدة .

يؤيد ابن رشد الفلاسفة في مفهوم المعنى الكلّ المشترك الواحد غير المنقسم وغير الفاسد الذي يجرده العقل من الأشخاص المتعددة المختلفة

الفاسدة . وهذا دليل على أنّ النفس كالمعنى الكلّي واحدة .

ولكنه لا يوافق الغزالي في اعتراضه المبني على أنّ العقل معنى شخصي ، وأنّ الكلية عارضة له . وقال : لو صحّ كلام الغزالي لما كان بين إدراك العقل وإدراك الحسّ فرق .

لقد اعترف ابن رشد بعجزه عن اكتناه ماهية النفس ، وقال إنّها أمر غامض ، وأيد ما جاء بصددها في القرآن : ﴿ **يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً** ﴾ ، ولم يميز بين الروح والنفس ، وكذلك فعل الجاحظ الذي شكا من عسر موضوع النفس . ولم يفصح الغزالي عن رأيه الصريح في النفس في تهافت الفلاسفة . وبقت مسألة النفس معلقةً تنتظر الحلّ . وإذا كان الفلاسفة الذين سبقوا الغزالي ولا سيما ابن سينا ، ساقوا الأدلة العديدة على روحانية النفس واختلافها عن الجسد ، إلاّ أنّهم لم يفلحوا في إحاطة اللثام عن ماهيتها ومكانتها وعلاقتها بالجسد .

وقد حاول استاذ ابن رشد إيجاد حلّ لهذه المسألة في كتابه « حي بن يقظان » . فميز بين الروح والنفس ، واعتبر النفس صورة الروح ، وجعل مكانها في القلب ، أمّا الروح فهي شيء مادي هي عبارة عن غاز أبيض حار يملأ تجويفاً في القلب الأيسر وهي تفيض على الجسم من لدن الله كما يفيض الضوء عن الشمس .

لقد تولّد حي من تخمر طينة في إحدى جزائر الهند جنوب خط الإستواء حيث يعتدل المناخ . هذا أحد الإفتراضين اللذين افترضهما ابن طفيل في تكوّن حي بن يقظان ، والإفتراض الثاني يقول إنّه وُلِد من أمرأة حملت سفاحاً من رجل اسمه يقظان . ويبدو أنّ ابن طفيل يؤيد الإفتراض الأول ولهذا يمضي في متابعته وشرحه حتى النهاية بينما يضع الإفتراض الثاني على الرف .

بيد أن تخمر الطينة غير كافٍ لتولّد الحياة ، ويلزم لذلك أيضاً تدخل مشيئة الله وذلك بأنّ يفيض من الروح الذي يعلّق بالطينة عند استعدادها لذلك فتتحول إلى كائنٍ حي .

هذا الروح دائم الفيضان ، وهو بمنزلة نور الشمس الدائم الفيضان على العالم . « فمن الأجسام ما لا يستضيء به (أي بنور الشمس) » وهو الهواء

الشفاف جداً ، ومنها ما يستضيء به بعض استضاءة ، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ، وهذه تختلف في قبول الضياء وتختلف بحسب ألوانها . ومنها ما يستضيء به غاية الإستضاءة وهي الأجسام الثقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكلٍ مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح الذي هو أمر الله تعالى فياض أبداً على جميع الموجدات ، فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الإستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة فيها ، وهذه بمنزلة الهواء في المقال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه وهي أنواع النبات بحسب استعدادها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيها ظهوراً كثيفاً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المقال المتقدم . ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنّه يحكي صورة الشمس ومثالها . وكذلك أيضاً في الحيوان ما يزيد على شدّة قبوله للروح أنّه يحكي الروح ويتصوّر بصورته وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله ﷺ : « إنّ الله خلق آدم على صورته ، فإنْ قويت هذه الصورة كان هذا الإنسان نبياً »[1] .

إنّ كلام ابن طفيل هذا يذكرنا بالمذهبين المتناقضين على السواء المذهب المثالي كما يبدو في القرآن ، والمذهب المادي كما يبدو في نظرية بافلوف في الإنعكاس . لقد أشار القرآن إلى تكونّ الإنسان من طينٍ في أكثر من آية : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثمّ جعلناه نطفةً في قرار مكين ، ثمّ خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثمّ أنشأناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثمّ إنّكم بعد ذلك لميتون ، ثمّ إنّكم يوم القيامة تبعثون** ﴾[المؤمنون ، ١٤ ـ ١٦] .

أمّا بافلوف العالِم الروسي فهو يبني نظريته المادية على ظاهرة الإنعكاس التي تبدو على درجات متفاوتة في الكائنات .

ويروي لنا ابن طفيل حكاية اهتدائه إلى هذا الروح الذي يفيض على الأجسام بأمر الله ويولّد الحياة . لقد لاحظ حي عندما ماتت الظبية التي كانت ترضعه أنّها فقدت الحركة والإدراك . فظنّ أنّ آفة اعترت أعضاء الحسّ فكفتها

(١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

عن الإدراك ، وإذا وفق إلى إزالة تلك الآفة إستطاع أن يُعيد إليها الحياة ، ولكنه لم يجد آفةً أو عائقاً في حواسها منعها من الرؤية والسمع والشم واللمس ، الخ . . . فظنّ أنّ تلك الآفة اعترت عضواً داخلياً ، فشقّ صدرها حتى انتهى إلى القلب فوجد التجويف الأيسر فارغاً ، فتحقق أنّ ما فقدته الظبية كان موجوداً في ذلك التجويف من القلب . إنّ الذي حمله على هذا الظنّ هو وقوع القلب في وسط الجسم ، بينما تقع سائر الأعضاء من كبد ورئة في أماكن ليست جديرة بتدبير شؤون الحسم .

لمعرفة هذا الشيء الذي كان موجوداً في التجويف الأيسر من القلب شق حيّ صدر حيوان حي حتى وصل إلى قلبه ، وقصد إلى جهته اليسرى وشقها « فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء خارجي يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه فألفاه حاراً إلى درجة كاد يحرق اصبعه . ثمّ إنّ ذلك الحيوان مات على الفور ، فصحّ عنده أنّ ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأنّه في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات »[1] .

إنّ هذا الروح واحد ، والإنسان واحد بذلك الروح وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته . فإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً الخ . . . وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء إلخ . . .

يتصل الروح ـ القائم بالقلب ـ بالأعضاء بواسطة الدماغ والأعصاب التي تتفرع من الدماغ وتذهب إلى الأعضاء . وإذا تعطّل عصب من الأعصاب التي تتفرع من الدماغ أصبح العضو بمثابة الآلة المعطلة عن العمل ، وإذا خرج الروح من الجسد أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كلّه وصار إلى حالة الموت[2] .

إذا كان الروح بخاراً أبيض حاراً ، فهل يعني ذلك أنّه جسم ؟ هذا ما يلزم من كلام ابن طفيل حيث يقول إنّ ذلك الروح الحيواني الذي مسكنه القلب والذي تمّ شرحه لا بد له ـ كسائر الأجسام من الجمادات والأحياء ـ من

(١) المصدر ذاته ، ص ٣٦ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

معنى زائد على جسميته يصلح به للقيام بأعماله القريبة من حركات وإدراكات ، ذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عنه بالنفس الحيوانية ، وكذلك نجد للنبات روحاً يقوم له مقام الحار الغريزي للحيوان ، وصورة ذلك الروح النبات وفصله الذي يخصه تدعى النفس النباتية .

وكذلك لجميع أجسام الجمادات في عالم الكون والفساد شيء يخصها بل تفعل أفعالها من صنوف الحركات والكيفيات المحسوسة ، وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها وهو المسمى بالطبيعة[1] .

وهكذا يتلمس ابن طفيل الحياة في مختلف الكائنات على درجات متفاوتة من الدوام والقوة « فالشيء العديم الصورة هو الهيولى والمادة ولا شيء من الحياة فيها ، هي شبيهة بالعدم . والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الإسطقسات الأربعة وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . هذه الإسطقسات ضعيفة الحياة لأنّ لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته ، فوجوده لذلك غير ممكن وحياته ضعيفة ، والنبات والحيوان أقوى حياة منه . . . » لأنّ الإسطقسات التي تتركب منها تكون أكثر اعتدالاً وتكافؤاً وأقل تضاداً . ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الإعتدال لم يضاده شيء من إسطقسات مضادة بينة ، فاستعدّ بذلك لصورة الحيوانية ، وكان قريباً من الأجسام السماوية التي لا جسد لها[2] .

ويمضي ابن طفيل في دراسة النفس وأنواعها وخصائصها في كل نوع . فيرى أنّ جميع الكائنات في عالم الكون والفساد تشترك في شيء هي الحركة إلى أسفل ، ثمّ تختص النباتات عن الجمادات بالتغذي والنمو ، وتختص الحيوانات عن الجمادات والنباتات بالحسّ والحركة ، ثمّ يختص الإنسان عنها جميعاً بالمعرفة[3] .

إنّ الشيء الذي يعرف به الإنسان الله يدعوه ابن طفيل الذات ، والذات

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٥ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

ليست جسماً لأنّ الجسم لا يدرك سوى الجسم والله ليس جسماً .

وهي أشرف من الجسم خالدة لا تفسد بفساده[1] . وقد عبّر عن ذلك بقوله : « أمّا شرف جزئية (الإنسان) فهو الشيء الذي عرف به الموجود واجب الوجود ، وهذا الشيء العارف أمر رباني إلّهي لا يستحيل ولا يلحقه فساد ولا يوصف بشيء مما تتصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحسّ ، ولا يتخيل ، ويتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة . . »[2] .

إنّ هذه الذات خالدة لا تفسد لأنّها من جوهر إلهي ، ولأنّها ليست مركبة من أضداد ، وسعادتها القصوى تكون بالتعرف على الله ومشاهدته .

أمّا مصير هذه الذات بعد الموت فيكون على أنحاء مختلفة ثلاثة .

النحو الأول : إذا لم تتعرف بهذا الواجب الوجود ولم تتصل به ولم تسمع عنه في الحياة الدنيا ، فإنّها إذا فارقت البدن لم تشتق إليه ولم تتألم لفقده ، ويكون حالها حال البهائم غير الناطقة كلها .

النحو الثاني : إذا تعرفت إلى الله في هذه الحياة على ما هو عليه من الجمال والكمال ولكنها أعرضت عنه واتبعت هواها حتى وافتها المنية فتبقى في عذاب أليم لا نهاية له ، أو تتخلص من العذب وتشاهد ما تشوقت إليه حسب استعدادها .

النحو الثالث : إذا تعرفت بالله قبل الموت وأقبلت بكليتها عليه في حسنه وجلاله حتى الموت استمرت بعد الموت على تلك الحال من اللذة والإتصال[3] .

إنّ كلام ابن طفيل حول ماهية الروح لا يخلو من اضطراب ، فهو يقول أولاً إنّ الروح يفيض من الله ويعلق بالجسم اللطيف الهوائي الحادث في نفاخة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق (يعني القلب)[4] .

ثمّ يقول في مكان آخر إنّ الروح الذي هو قوام الحياة هواء بخاري حار

---

(١) المصدر عينه ، ص ٦١ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٦٧ - ٦٨ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٦٢ - ٦٣ .
(٤) المصدر عينه ، ص ٢٣ .

من معدن النار مركزه التجويف الأيسر من القلب[1] .

ثمّ يقول في موضع ثالث إنّ الروح الحيواني لا بدّ له من معنى زائد على جسميته يصلح به للقيام بأنواع الحركة والإدراك هو صورته وفصله نسميه النفس الحيوانية[2] .

ويزيد الأمر ابهاماً واضطراباً هذه الذات التي يعرف بها الإنسان الله والتي ليست جسماً ولا تدرك بحاسة من الحواس ، ولا تتخيل وهي أشرف جزئية في الإنسان لا تفسد لأنّها أمر إلّهي . ومصير هذه الذات يذكرنا بمصير النفس عند الفارابي ، ولكنها ليست النفس عند ابن طفيل ، لأنّ النفس صورة الروح والروح جسم بخاري حار .

٣ - قوى النفس :

أ - يميز الكندي[3] ، ثلاث قوى في النفس هي الحاسة والمصورة والعاقلة .

وللحاسة مركز في الدماغ وأعضاء تتصل بالدماغ بواسطة أعصاب الحسّ ، هذه الأعضاء هي الحواس الخمس : العين والأذن والأنف واللسان والجلد .

وللمصورة مركز آخر في الدماغ . وهي تعمل في اليقظة والنوم على السواء ، ولكنها تنشط في النوم لأنّ النوم معناه ترك استعمال الحواس من قبل النفس . وعندما تتعطّل الحواس تتحرر المصورة من شواغلها فتنصرف إلى العمل طليقة .

وتختلف المصورة عن الحاسة في أنّها ترى الأشياء في غيبتها أو تحصل على الصور الحسية دون طينتها . وتختلف عنها أيضاً في قدرتها على تركيب الصور بينها لا تستطيع الحاسة ذلك ؛ إنّ المخيلة تستطيع أن ترينا إنساناً ذا قرن أو ريش بينما تعجز الحاسة عن مثل هذا الفعل .

---

(١) المصدر عينه ، ص ٣٦ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٤٤ .
(٣) راجع ، الكندي ، الرسائل الفلسفية ، (رسالة في النفس ، رسالة في العقل) .

وكذلك تتمكن النفس بواسطة هذه القوة أن تتنبأ بالأشياء قبل وقوعها أو ترمز إلى ما سوف يقع . وإذا لم تكن النفس صافية أو ضعيفة الفكر والتصوّر ، تحولت الرؤية إلى ظنّ ، والظنّ اعتقاد بشيء ربما صحّ وربما أخطأ ، أو قد يصدق وقد يخطىء .

أمّا القوة الثالثة فهي العقل . والعقل أربعة أنواع هي : العقل الذي بالفعل أبداً ، والعقل الذي بالقوة ، والعقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ، والعقل الظاهر . ويعزو الكندي هذه التقسيم إلى أرسطو ، ولا ندري المصدر الذي اعتمد عليه الكندي واستقى منه هذه المعلومات عن أرسطو . إنّ أرسطو يميز في كتاب النفس ثلاثة أنواع فقط هي العقل بالقوة ، والعقل الفعال ، والعقل العملي .

فمن أين جاء الكندي بالرابع ؟ إنّ العقل الفعّال أو العقل الذي بالفعل أبداً علة جميع المعقولات ، والعقل بالقوة يوجد في النفس أولاً ، والعقل بالفعل هو الذي اقتنته النفس أو أفادته لتستعمله متى شاءت كالكتابة في الكتب . وأخيراً فإنّ العقل الظاهر في النفس هو الذي يخرج من النفس ويوجد في متناول غيرها .

ب ـ وإذا كان الكندي قد ابتعد عن أرسطو في تقسيم النفس إلى وظائف أو قوىً ثلاث بينما قسمها أرسطو إلى خمس وظائف هي التغذية والإحساس والتخيل والنطق والنزوع . فإنّ الفارابي تبنى تقسيم أرسطو الخماسي ذاته .

والقوة الغاذية تسبق سواها إلى الحدوث في الإنسان ، مركزها القلب ، ولها أعضاء تخدمها هي الكبد والمرارة والكلية والمثانة .

والقوة الحاسة تلي الغاذية في الظهور ولها مركز رئيس في القلب وأعضاء تخدمها هي الحواس الخمس المتصرفة في العينين والأذنين واللسان والأنف والجلد ، وبها يحس المرء الألوان والأصوات والطعوم والروائح .

والقوة المتخيلة واحدة ليس لها خدم متفرقة في الأعضاء ، وتظهر بعد القوة الحاسة ؛ مركزها القلب ومهمتها حفظ المحسوسات بعد غيبتها من الحسّ . ولها وظيفة ثانية تقوم بتركيب الصور المحفوظة تركيبات مختلفة قد توافق الواقع المحسوس فتكون صادقة ، وقد تخالفه فتكون كاذبة ، ولها وظيفة ثالثة

أشار إليها الكندي هي التنبؤ والإتصال بالعقل الفعال وتلقي المعقولات عنه وأسمى مراتب هذا الإتصال النبوة .

والقوة النزوعية ترافق قوى الحس والتخيل والنطق ، وتتمثل في الإشتياق إلى الشيء أو كرهه ، وهي قوام الإرادة لأنّ الإرادة نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك إمّا بالحسّ وإمّا بالتخيّل وإمّا بالقوة الناطقة . ثمّ هي حكم فيه إنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك . هذا النزوع يكون إمّا إلى عمل شيء بالبدن ، وإما إلى علم شيء ما . والعمل يتمّ بواسطة أعضاء الحركة واليدين والرجلين التي تتصل بمركز القوة النزوعية في القلب بواسطة الأعصاب » .

وأخيراً تأتي القوة الناطقة أو العاقلة ، وهي تظهر بعد القوى السابقة جميعاً وترأسها ، مركزها القلب ولا رواضع لها أو خدم ، وعملها تعقل المعقولات ، وتمييز الجميل من القبيح ، وحيازة الصناعات والعلوم[١] .

ويميز الفارابي ثلاثة أنواع من العقل الموجود في النفس هي العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد[٢] .

والعقل الهيولاني أو العقل بالقوة هو هيئة ما في مادة معدة لقبول رسوم المعقولات .

وعندما تحصل في العقل الهيولاني رسوم المعقولات الأولى المشتركة بين الناس يسمى عقلاً بالفعل .

وعندما يحصل الإنسان المعقولات كلها بعقله الذي هو بالفعل ويصير مقارباً من العقل الفعال يدعى عقله عندئذ العقل المستفاد .

أمّا العقل الفعال فهو خارج النفس مهمته مساعدة العقل بالقوة ليصبح عقلاً بالفعل فعقلاً مستفاداً . هذا العقل الفعال ذات ما جوهرها عقل بالفعل مفارق للمادة يشبه الشمس بالنسبة للبصر . فكما أنّ الشمس تصير البصر بصراً بالفعل وتصير الألوان مرئية بالفعل بعد أن كان البصر والألوان بالقوة ، كذلك يفيد العقل الفعال العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه ، ومنزلة ذلك الشيء من

(١) انظر ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٧ ـ ٩١ .
(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ ـ ١١٦ .

العقل الهيولاني كمنزلة الضوء من البصر .

ويوضح الفارابي هذا الشيء الذي يفيده العقل الفعال العقل البشري : إنّه المعقولات الأولى أو المبادىء الأولى التي يشترك فيها جميع الناس مثل كون الكل أعظم من الجزء ، وكون المقادير المتساوية للشيء الواحد متساوية . تلك المعقولات الأولى ثلاثة أنواع : الأول يشمل مبادىء الهندسة ، والثاني يعرف به الإنسان الجميل من القبيح من أعمال الناس ، والثالث يعرف به أحوال الموجودات التي ليست من أعمال الناس كالله والسماء ومراتبها .

إنّ هذه المعقولات الأوائل لا يكتسبها الإنسان بواسطة الحواس بل تحصل لديه من غير قصد وشعور ، إنّ نفس الطفل مستعدة لتحصيل الأوائل والمبادىء وهي تحصل لديه دون استعانة بالحواس أو بالقوى الجسمية ، وتتم هذه العملية دون قصد من الطفل . وهذا دليل على أنّ العقل البشري يستمدّ هذه المعقولات الكلية والمبادىء من العقل الفعال .

ويحتل العقل الفعال المرتبة الثالثة من مراتب العقول المفارقة : المرتبة الأولى يحتلها الله أو العقل الأول ، والمرتبة الثانية تشغلها العقول الثواني التسعة ويسميها الفارابي الملائكة . والمرتبة الثالثة يتبوأها الفعال ويدعوه الفارابي الروح الأمين أو الروح القدس ، وهو يعقل كما يعقل الأول أو الله والعقول الثواني . ومهمته هي العناية بالإنسان وإبلاغه السعادة بفضل مساعدة عقله الهيولاني للانتقال إلى عقل بالفعل فعقل مستفاد .

ج - وإذا كان الفارابي تجاوز أرسطو بخطوة في مفهوم العقل الفعال ، فإنّ ابن سينا تجاوزه بخطوتين . لقد تجاوزه في دراسة وظائف النفس أو قواها حيث كان أكثر عمقاً . وتجاوزه في عمل العقل الفعّال .

أمّا النفس بنظره فجوهر واحد ولكنها ذات قوى ثلاث هي فروع لها وهي : النباتية ، والحيوانية ، والنطقية .

القوة النباتية أو النفس النباتية ، مهمتها حفظ البدن وتوليده .

وتتشعب إلى ثلاث هي : القوة الغاذية التي تجذب الغذاء فتهضمه ويتمثله الجسم . والقوة المنمية التي تبلغ الجسم إلى كمال نشوئه ، والقوة المولدة التي توجد البديل للجسم الفاني وتؤمن خلود الجنس .

والقوة الحيوانية أو النفس الحيوانية تتشعّب بدورها إلى اثنتين : المحركة والمدركة : وتتبعث عن المحركة ثلاث قوى هي القوة الغضبية ، والقوة الشهوانية ، والقوة الإرادية التي تصدر الحركات الإختيارية عن مبدأ عازم من عقل أو وهم أو خيال .

وتنقسم المدركة إلى قسمين : الإدراك الظاهر والإدراك الباطن ، الإدراك الظاهر يتمّ بواسطة الحواس الخمس أي العينين والأذنين والأنف واللسان والجلد لدى لقائها المحسوسات المختلفة الخاصة بكل منها من ألوان وأشكال وأصوات وروائح وطعوم وملامس .

أمّا الإدراك الباطن فآلاته الحواس الباطنة الأربع وهي الحسّ المشترك أو المصورة التي تلتقط صور الأجسام المختلفة وتجمع بينها ، محلها مقدمة الدماغ . ثمّ المتخيلة التي تركب ما اجتمع في الحس المشترك من الصور فتفرق بينها أو تركبها تركيبات مختلفة تكون صادقة أو كاذبة ومركزها التجويف الأوسط من الدماغ .

ثمّ المتوهمة أو الظانة التي تحكم على الأشياء ومركزها في جميع الدماغ .

وأخيرا الحافظة أو المتذكرة التي تحفظ معاني ما أدركته الحواس ، وما تمدها به المتوهمة من الأحكام ، ومركزها التجويف المتأخر في الدماغ .

أمّا القوة العاقلة أو النفس الإنسانية فجوهر يعقل به الإنسان الأمور والأشياء ، وهي ضربان : عقل عملي ، وعقل نظري .

العقل العملي يستنبط الواجب فيما يجب أن يعمل في الأمور الإنسانية الجزئية ليتوصل إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وتجريبية . وهو الذي يقهر القوى الذميمة الداعية إلى الجريرة ، والجبانة والتهور والغفلة ، ويميل بها إلى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة .

والعقل النظري هو الذي يقبل به الإنسان على العلوم النظرية ويتصوّر المعقولات البديهية مثل الكل أعظم من الجزء ، وعدم اجتماع النقيضين .

وبالقياس المنطقي ندرك الأجناس والأنواع والفصول والهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة والأجرام والعناصر ، ونتصوّر الأمور الإلّهية كالموجود

المطلق والعلّة والجوهر العرض والجنس ، وكإثبات وجود الله والنفس الكلية .

والعقل النظري يتخذ أسماء مختلفة حسب درجات تعقله المعقولات .

فيسمى عقلاً هيولانياً أو عقلاً بالقوة قبل حصول المعقولات فيه .

ويسمى عقلاً بالملكة عندما تحصل فيه المعقولات الأولى ويتهيأ لاكتساب الثواني بالفكرة أو بالحدس .

ويسمى عقلاً مستفاداً أو بالفعل عندما تحصل له المعقولات كاملة مشاهدة في الذهن دون افتقار إلى اكتساب .

وبهذا العقل بالفعل تقبل النفس إلى جهة الإشراق متى شاءت وتتصل بالأمور القدسية .

أمّا العقل الفعال فهو الذي يخرج بالعقل من الهيولاني إلى الملكة ومن الملكة إلى الفعل . ويدعو ابن سينا هذا العقل الكلّي وهو نظيره جوهر عقلي قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر ، إلاّ أنّ الضوء للبصر يفيد القوة على الإدراك فقط له لا الصورة المدركة ، أمّا هذا الجوهر فيفيد القوة الناطقة قوتها على الإدراك ويحصل فيه الصور المدركة .

إنّ الصور العقلية الأولى كالكل أعظم من الجزء ، وامتناع اجتماع النقيضين الخ . لا يمكن أن تكون وليدة الحس والتجربة ، وإنّما هي مستفادة من فيض إلهي متصل بالنفس الناطقة وتتصل به فتحصل لها الصور الكلية . ولا يمنعها من الإتصال الدائم سوى البدن .

وقد تسعد النفس الناطقة في بعض الناس بالإتصال بالعقل الكلّي أو الفعّال من دون اللجوء إلى القياس ، أي مباشرة دون تفكير ، فينزل عليها الوحي أو الإلهام ، ولا يحظى بهذه المرتبة سوى الأنبياء[1] .

د ـ أمّا الغزالي فيقول إنّ الإنسان مخلوق من جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالعقل والبصيرة . وتلك النفس أرفع من الجسم لأنّها من الأمور الإلّهية

---

(1) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٩٦ ـ ٢١٠ : ٢٢٨ ـ ٢٣١ : الإشارات والتنبيهات ، ج ٣ .

الخالدة التي لا تفنى ولا تفسد .

وهو يميز بين النفس الإنسانية أو الناطقة ، والنفس الحيوانية التي يدعوها الروح الحيواني ، والنفس المغذية التي يسميها الروح الطبيعي ، ولا يعني بالنفس سوى النفس الإنسانية أو النفس الناطقة التي هي جوهر فرد لامادي يفكّر ويتذكّر ويحفظ .

وللنفس الحيوانية قوتان : محركة ومدركة . والمحركة نوعان : فاعلة تنتشر في الأعصاب والعضلات وتجذب الأوتار فتحرك اعضاء الجسم . وباعثة تدعى القوة النزوعية تحمل القوة الفاعلة لمباشرة الحركة ، ولها شقّان : الشهوانية والغضبية .

والمدركة قسمان : ظاهرة تتمثل بالحواس الخمس المعروفة ، وباطنة تتشعب إلى خمسة هي الخيالية والحافظة والوهمية والذاكرة والمفكرة .

أمّا النفس الإنسانية الناطقة فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة تدعيان العقل العملي والعقل النظري . والعاملة تخدم العالمة وهي مبدأ حركة الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية ومهمتها العناية بالبدن وتدبيره وسياسته . وللعالمة ثلاث مراتب هي العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد . ولا يبتعد الغزالي عن الفلاسفة المشائين ـ الذين انتقدهم ـ في هذه التقسيمات ومعانيها[1](*) .

---

(1) الغزالي ، ميزان العمل ، (طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٩) ص ٢٢ ـ ٢٨ .

(*) بحثت عن حل للمشكلة النفسانية في كتابي « نحو رؤية جديدة إلى ما وراء الطبيعية » . فأحيل إليه .

الفصل الرابع

المشكلة الكونية

يمكن إرجاع المسائل الكونية إلى أربع هي : مسألة خلق العالم أو إيجاده ، ومسألة تركيبه وهيئته ، ومسألة نظامه ، ومسألة تناهيه في المكان والزمان .

١ - إيجاد العالم أو خلقه

هل وجد العالم بنفسه أو بقوة أخرى داخلية أو خارجية ؟

أجمع المفكرون العرب من متكلمين وفلاسفة على أنّ إيجاد العالم تمّ بفعل علة خارجة عنه هي الله . وبذلك خالفوا الدهريين الذين قالوا إنّه وجد بنفسه ونفوا وجود علّة خالقة إسمها الله . وخالفوا أرسطو الذي اعتبر العالم قديماً وليس مخلوقاً وقصر عمل الله على تحريك العالم تحريكاً غائياً ، وخالفوا أخيراً أفلاطون الذي جعل الله منظماً للكون الذي كان منذ البدء متحركاً حركة عشوائية ، أو صانعاً إياه من مادة قديمة لم يخلقها .

وحجة المتكلمين في وجوب القول بوجود علة خارجة عن العالم هي أنّ الكائنات الموجودة في الطبيعة بما فيها المعادن والنبات والحيوان والإنسان لا يمكن أن تكون خالقة لذواتها ولأنّ الطبيعة غير العاقلة (المادة) لا يمكن أن تخلق كائنات حية أو عاقلة ، فلا بدّ من وجود علّة عاقلة قادرة خلقت الطبيعة وجميع الكائنات التي توجد عليها . وهم يصدرون في موقفهم هذا عن عقيدة الإسلام التي تشدد على أنّ الله هو خالق كل شيء ، ولا خالق سواه ، والقرآن حافل بالآيات التي توضح ذلك .

أمّا الفلاسفة فقد أتوا بدليل عقلي يقوم على تقسيم الكائنات إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود ومستحيلة الوجود ، واعتبروا العالم ممكن الوجود ، وحدوا هذا الممكن بأنّه ما يستوى فيه الوجود والعدم ، فإذا وجد كان لا بد من

مرجح ، رجح فيه الوجود على العدم ، هذا المرجح لا يجوز أن يكون ممكناً لأنه يحتاج بدوره إلى مرجح ، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية فلا بدّ إذن من وجود علّة مرجحة واجبة الوجود متقدمة على سلسلة العلل الممكنة المرجحة ، هذه العلّة الواجبة الوجود هي الله الخالق الحقّ .

بيد أن هذا الدليل الذي تبناه الفارابي وابن سينا يصلح للبرهنة على وجود الله أكثر مما يصلح للبرهنة على خلق العالم ، لأن الله يلعب فيه دور المرجح لا الخالق .

ومع ذلك فإن هؤلاء الفلاسفة حرصوا على التمييز بين الله والعالم أو الفصل بينهما . وفي ذلك يتفقون مع أرسطو . ويختلفون مع معظم المتصوفة الذين لم يميزوا بوضوح بين الله والعالم وجنحوا إلى الحلولية وقالوا : إن الله يتراءى في كل مظهرٍ من مظاهر الكون . فقال أحدهم : ما في الجبة إلا الله ؛ وقال آخر : سبحاني ما أعظم شأني . وقال ابن عربي بوحدة الوجود[1] .

وإذا كان الله هو الذي خلق العالم فكيف خلقه ؟ أجاب المتكلمون بأن الله خلق العالم بالأمر . إذ قال له كن فكان ، بناء على الآية الكريمة ﴿ **وإذا قال الله للشيء كن فيكون** ﴾ ولكن الفلاسفة تبنوا نظرية الفيض الأفلوطنية التي تذهب إلى أن العالم صدر عن الله كما يصدر النور عن الشمس ، وكما يصدر الماء عن الإناء عندما يمتلىء .

وعلى الرغم من أن الكندي استعمل كلمة الفيض لشرح عملية الخلق أو التهوي ، إلا إنه ظل أقرب إلى روح الدين الإسلامي منه إلى أفلوطين . لقد عرّف عملية الخلق بأنها إبداع وعرف الإبداع بأنه « تأييس الأيسات عن ليس » ومعنى هذه العبارة ايجاد الموجودات من العدم .

أما الفارابي فعبّر عن نظرية الفيض بقوله : إن وجود الله يستلزم ضرورة وجود سائر الموجودات التي يشاهدها الإنسان بالحس ، أو يعلمها بالبرهان ، ولا توجد بإرادته . إن وجود العالم ليس سوى فيض عن وجود الله . وتم هذا الفيض دون غاية يقصد إليها الله كأن يرتجي منه الكمال لذاته أو العظمة لنفسه . فهو ليس بحاجة إلى شيء يكمل به ذاته أو يثبت عظمته لأنه في منتهى

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم .

الكمال والعظمة . وكذلك لا يحتاج الله في حصول الفيض إلى شيء غير ذاته كحاجة النجار إلى الفأس أو المنشار أو الخشب لصنع السرير . كما لا يقف حائلاً دون عملية الفيض عائق من ذات الله أو من خارجها .

ومع ذلك يقول الفارابي إن عملية الفيض لا تتم على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة ، وإنما يتم على سبيل أن الله يعقل ذاته[1] .

ويكرر ابن سينا أقوال الفارابي ذاتها في تفسير عملية الخلق بالفيض فيقول : إن العالم صدر عن الواجب الوجود بطريق الفيض . والفيض لا يتم على سبيل القصد والغاية لأن هذا دليل نقص ، ولا على سبيل الطبع أي عدم المعرفة والإرادة ، بل يتم عن طريق التعقل ، فالله عقل محض يعقل ذاته ومن تعقله لذاته يفيض العالم عنه .

ويبدو من شرح الفارابي وابن سينا لعملية الفيض أنها تتم بشكل سلسلة مترابطة الحلقات متتابعة المراتب بحيث لا تسبق مرتبة أخرى إلا حسب نظام معين .

لقد فاض عن الله أو العقل الأول عقل ثانٍ مثله جوهر غير متجسم ولا في مادة ، يعقل ذاته فيلزم عن ذلك وجود السماء الأولى ويعقل الأول فيلزم عنه وجود العقل الثالث .

والعقل الثالث كالثاني جوهر غير متجسم ولا في مادة ، يعقل ذاته فيصدر عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، ويعقل الأول فيصدر عنه عقل رابع .

والعقل الرابع جوهر غير متجسم ، يعقل ذاته فيلزم عنه وجود كرة زحل ، ويعقل الأول فيلزم عنه وجود عقل خامس .

والعقل الخامس جوهر لا في مادة أيضاً ، يعقل ذاته فيفيض عنه المشتري ويعقل الأول فيفيض عنه عقل سادس .

والعقل السادس ليس في مادة أيضاً ، يعقل ذاته فتكون كرة المريخ ، ويعقل الأول فينتج عنه عقل سابع .

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ ـ ٥٨ .

هذا العقل السابع كسابقه غير متجسم ، يعقل ذاته فينتج عنه الشمس ، ويعقل الأول فيلزم عنه وجود ثامن .

والعقل الثامن لا يوجد في مادة ، يعقل ذاته فيكون وجود كرة الزهرة ، ويعقل الأول فيلزم عنه عقل تاسع .

إن العقل التاسع ليس في مادة أيضاً ، يعقل ذاته فيلزم عنه وجود كرة عطارد ، ويعقل الأول فيلزم عنه وجود عقل عاشر .

هذا العقل العاشر غير متجسم كذلك ، يعقل ذاته فيكون وجود القمر ، ويعقل الأول فيكون عنه عقل حادي عشر .

والعقل الحادي عشر جوهر غير مادي كسابقيه ، يعقل ذاته ولكن لا ينتج عنه مادة أو موضوع أصلاً ، ويعقل الأول . وبه تنتهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات وعند وجود كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية التي تتحرك دوراً بطبيعتها .

لكل جسم سماوي نفس تحركه . فاضت عن الثاني المقابل ، وهي أشرف من النفس الإنسانية والنفس الحيوانية لأنها موجودة بالفعل أصلاً ؛ وليس لها قوى الإحساس والتخيل ، بل القوة العاقلة فقط التي بها تعقل الأول والثاني المقابل وذاتها[1] .

وهذا التصور الذي قال به الفارابي أثار عدة تساؤلات ، منها : ما هي علة هذا التسلسل ، ولماذا لم تصدر جميع العقول والأجرام عن الله دفعة واحدة ؟

ولماذا لم يصدر عن العقل الحادي عشر عقل آخر وكوكب آخر إسوة بالعقول الثواني السابقة ؟ ولِمَ كان للأجرام السماوية عقول ونفوس .

وقد حاول ابن سينا الإجابة على هذه التساؤلات فوضع ثلاثة أصول لعملية الصدور : الأول أن واجب الوجود لا يصدر عنه إلا جوهر عقلي واحد ليس جسمانياً ولا نفسياً .

والثاني أن سائر العقول تصدر عن الواجب بتوسط ذلك العقل الواحد .

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦١ - ٦٢ .

والثالث : أن الأجرام السماوية تصدر بتوسط هذه العقول ، وكذلك نفوسها .

ويلزم عن الأصل الثالث وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول مع صدور الأجرام السماوية ، لأنه إذا انقطعت العقول قبل انقطاع الأجرام السماوية أصبحت الأجرام الباقية بدون علة لأن العقول هي علة الأجرام السماوية .

وينتج عن الأصل الأول صدور عقلٍ واحد عن واجب الوجود هو العقل الأول وهو جوهر عقلي ليس جسمانياً ولاً نفسياً . بينما تصدر سائر العقول والكواكب والنفوس المقابلة لها عن الواجب بتوسط ذلك العقل الأول . ويبرر ابن سينا عدم صدور كثرة عن الواجب وصدورها عن العقل الأول قائلاً : إن صدور الكثرة عن الواحد تقتضي تكثر الجهات فيه ، وبما أن تكثر الجهات والإعتبارات في الله ممتنع لأنه واحد من كل جهة متعالٍ عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات كثيرة ، لذلك قلنا إنه لم يصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول . أما هذا العقل الأول فهو متعدد الجهات والإعتبارات أو نستطيع النظر إليه من جهاتٍ ست هي الوجود والهوية والإمكان والوجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ . إنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله وهو يعقل ذاته ويعقل الله .

وهو من حيث يعقل الله يكون مبدأ لجوهر عقلي آخر هوالعقل الثاني ، ومن حيث يعقل ذاته يكون مبدأ لجرم سماوي هو الفلك الأعلى أو الأقصى ، ونفس ذلك الفلك . فتحت هذا العقل الأول ثلاثة أشياء هي : العقل الثاني وجرم الفلك الأقصى ونفس الفلك الأقصى التي هي صورته .

والعقل الثاني يعقل الله ويعقل ذاته ؛ ومن حيث يعقل الله يكون مبدأ لجوهر عقلي آخر هوالعقل الثالث ، ومن حيث يعقل الله يكون مبدأ لجرم سماوي ثانٍ هو فلك الثوابت ؛ ولنفس ذلك الفلك .

وهكذا تستمر عملية الفيض حتى نصل إلى فلك القمر ، وبعده يصدر عقل لا يلزم عنه جرم سماوي ، بل تصدر هيولى العالم الأرضي ، وهذا العقل العاشر هو المسمى بالعقل الفعال .

وأجاب ابن سينا على مسألة وجوب عقول ونفوس الكواكب بزعمه أن عقول الكواكب هي علة وجودها . فإذا نفينا العقل عنها لم يعد لها سبب ؛ أما نفوس الكواكب فليست سوى صورها ، وهي علة حركتها وبدون وجود النفس لا يمكن تبرير حركتها[1] .

ومع ذلك يظل ابن سينا أقل طموحاً من الكندي الذي زعم أن الكواكب كائنات حية . وعلل ذلك بقوله : إنها تمنح الحياة للكائنات الأرضية الحية ، وما يمنح الحياة ينبغي أن يكون حياً . وتلك الحياة تقتضي أن يكون الفلك حساساً متحركاً ناطقاً .

وكان الجاحظ أسبق المتكلمين إلى انتقاد هذا التصور للأجرام السماوية . وأنكر أن تكون تلك الأجرام حية ذات نفوس وعقول لأنه لا شيء يثبت وجود الحياة فيها . ولذا ينبغي أن نصنفها في فئة الكائنات اللاانامية .

لقد أوقع الفلاسفة العرب بهذا الخطأ ثقتهم العمياء بالفلاسفة اليونان ولا سيما أرسطو الذي سبقهم إلى مثل هذا التصور الخاطىء فاقتفوا أثره ، ولم يفطنوا إلى زلته .

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣١٠ - ٣١٤ .

٢ ـ هيئة العالم وتركيبه

تبنى الفلاسفة العرب نظرية آرسطو القائلة تبعاً لعلم الفلك البطليموسي أن الأرض مركز العالم ، وأن الأجرام السماوية تدور حولها في أفلاك محددة . فثمة فلك للأقصى ، وآخر للثوابت ، وثالث لزحل ورابع للمشتري وخامس للمريخ وسادس للشمس وسابع للزهرة وثامن لعطارد وتاسع للقمر .

وقالوا مثل آرسطو أن هذه الأجرام أزلية المادة والصورة والحركة ، وإن حركتها هي الحركة الدائرية وهي أكمل الحركات . وهي موجودة بالفعل ولها نفوس وعقول كما مر معنا .

أما عالمنا الأرضي فهو عالم الكون والفساد ، ويتكون من عناصر أربعة هي : النار والهواء والماء والتراب ، ومن هذه العناصر تتشكل الكائنات الأرضية من جماد ونبات وحيوان وإنسان ، هذه العناصر لا تفسد ، ويعتري الفساد الكائنات المركبة منها .

وكل جسم من الأجسام الموجودة في عالم الأرض يقوم بشيئين هما : المادة والصورة ، والمادة قوام الصورة ، إنها الشيء بالقوة كالخشب بالنسبة إلى السرير ، أما الصورة فلا تقوم إلا بالمادة ، وبها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل ، أي باتحاد الصورة بالمادة يصير الشيء بالفعل : الخشب مثلاً لا يصير سريراً بالفعل إلا عند حصول صورة في مادته .

إن الصورة تفضل المادة لأنها لم توجد من أجل المادة ، ولأن بها يكون

أكمل وجودي الجسم أي الوجود بالفعل . ولكن تفضل المادة الصورة لأنها لا تحتاج إلى موضوعٍ في حين تحتاج الصورة إلى موضوع ، ولأنها لا ضد لها ، بينما للصورة عدم وضدٌ، وما له عدم وضد لا يكون دائم الوجود .

إن صور الأجسام متضادة، ومادة كل واحد منها قابلة لصورتها ، ولضدها . وما دامت الصورة حاصلة في المادة استمر الجسم في وجوده ، فإذا حصل اختلال في تركيب الجسم تلف وتخلت عنه صورته . هذا الإختلال يعزى إلى مضادات من الداخل ومن الخارج . إن المادة الأولى تنتج عن الجسم السماوي ، وتنتج الصور الأرضية عن الأشياء التي تباين بها الأجسام السماوية . أما المتضادات الحاصلة في الأجسام الأرضية والصور فيعزى إلى اختلاف أوضاع الأجسام السماوية .

يحدث في العناصر قوى ذاتية تحركها وقوى تحملها على التفاعل ، وقوى صادرة عن الأجسام السماوية تؤثر فيها فينتج عن ذلك أصناف الإختلاطات المركبة وعنها تنشأ الأجسام : فمن الإختلاطات البسيطة تحدث المعادن ، ومن الإختلاطات المركبة تحدث النباتات ، ومن الإختلاطات الموغلة في التعقيد تحدث الحيوانات العجماء فالإنسان .

ويوضح الكندي تأثير الأفلاك السماوية على عالم الكون والفساد الأرضي . فيرى أن الأفلاك هي العلة القريبة لما يحدث في عالمنا . وهي تؤثر عليه بحركتها . فإن حركتها تحدث في العناصر الحرارة التي تعظم أو تقل حسب قرب الجرم السماوي من الأرض أو بعده عنها . إذا بعد حدث البرد ، وإذا قرب حدث الحر . وأكبر دليل على أن الأرض وما عليها من حياة تتأثر بالأفلاك السماوية بحيث تكون علة وجودنا ما نرى من حركة الشمس والكواكب المتحيرة . فلو ابتعدت الشمس قليلاً عن الأرض تجمد كل شيء وانعدمت الحياة على وجه الأرض ، وإذا اقتربت احترق كل شيء وتلاشت مظاهر الحياة . وكذلك يؤثر القمر في كمية الأمطار وحركة الغيوم والرياح . أما سائر الكواكب فتأثيرها بين من اختلاف الطقس بين سنة وأخرى في الأوقات المتماثلة .

وتأثير الكواكب لا يقتصر على الأجسام بل يتعدى ذلك إلى النفوس لأن أفاعيل النفس تتبع مزاجات الأجسام . إن أهل البلاد الحارة تسود أجسامهم لقرب بلادهم من الشمس ، وتتجعد شعورهم وتدق أطرافهم وتتفرطح أنوفهم

وتجحظ أعينهم وتعظم شفاههم . وعلى العكس نرى أهل البلاد الباردة الذين تبعد مناطقهم عن الشمس تصغر عيونهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبيض ألوانهم وتغلظ أطرافهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، ويكونون على عكس أهل البلاد الحارة ذوي وقار وصبر وبرد على الشبق(١) .

ويرى الفارابي أن مبادىء العالم ستة هي :

١) السبب الأول : أي الله .

٢) والأسباب الثواني التسعة التي هي أسباب وجود الأجسام السماوية ونفوسها والمادة الأولى وصورها .

٣) والعقل الفعال الذي يعتني بالإنسان ليبلغه الكمال ؛

٤) والنفس بأنواعها الثلاثة : أنفس الأجسام السماوية وأنفس الناس ، وأنفس الحيوانات ؛

٥) والصورة التي تشكل الموجود وجوهره غير المادي ، ولها مراتب أدناها صور الأسطقسات ، فصور المعادن ، فصور النبات ، فصور الحيوانات ، فصورة الإنسان ، فصور الجواهر المفارقة للمادة ؛

٦) والهيولى التي تحتل المرتبة السادسة وهي موضوع الصورة .

كما يرى أن أجسام العالم ستة هي : الجسم السماوي ، والإنسان والحيوان والنبات والمعادن والأسطقسات(٢) .

ويلاحظ ابن سينا كما لاحظ الفارابي من قبل أن الوجودا بتدأ من الأشرف (الله) فالأقل شرفاً حتى انتهى إلى الهيولى أخس الموجودات ، ثم عاد من الأخس أي الهيولى صاعداً نحوالأشرف حتى يبلغ الناطقة أو العقل المستفاد .

كما يتبنى مع قليل من التعديل مراتب الوجود التي تصورها الفارابي . هذه المراتب بعد الله أربع هي :

مرتبة العقول التي تتدرج من العقل الأول إلى الأخير .

---

(١) الكندي ، الرسائل الفلسفية ، عالم الكون والفساد .

(٢) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٣١ .

فمرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى .

فمرتبة الصور ابتداء من صور الفلك الأعلى إلى صور العناصر .

فمرتبة الهيولات ابتدأ من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة للعناصر .

وبعد هذه المراتب توجد مراتب الصور المتوجهة نحو الكمال ، وعددها ستة هي :

مرتبة الأجسام العنصرية البسيطة .

فمرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية .

فمرتبة النفوس النباتية .

فمرتبة النفوس الحيوانية .

فمرتبة النفوس الإنسانية .

فمرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع صور الموجودات اشتمالاً انفعالياً[1] .

إن الفلاسفة العرب كالكندي والفارابي وابن سينا عندما أجمعوا على القول أن الأجسام مركبة من صورة ومادة متابعين في ذلك أستاذهم آرسطو ، لم يكونوا على جهلٍ بالنظرية الثانية القائلة أن الأجسام مركبة من أجزاء صغيرة أو ذرات ، ولكنهم رفضوها كما رفضها من قبل آرسطو ووّجه ابن سينا إلى أصحابها النقد التالي : « إنهم يزعمون أن تلك الأجزاء ليست بأجسام ، وأن الأجسام تتألف منها ، وأنها لا تقبل الإنقسام أصلاً ، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس . إن هذا الزعم يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : إما إمتناع ملاقاة الأجزاء ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض . وهذا يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : إما امتناع تأليف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها في الوضع (المداخلة) ، أو تجزئتها ، وهذا محال ، فالقول بها محال .

وكذلك ينتقد ابن سينا القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء تُجزأ إلى ما لا

(١) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٠١ ـ ٤١٠ .

نهاية مثل النظام . وحجة ابن سينا هي أنه يستحيل وجود جسم متناهٍ من أجزاء غير متناهية[1] .

إن ابن سينا ينتقد بدون شك المتكلمين العرب من معتزلة وأشاعرة لأنهم هم الذين ذهبوا إلى أن الأجسام مركبة من أجزاء صغيرة لا تُجزأ . ونجد في كتب الجاحظ إشارات عديدة إلى القول بالجزء الذي لا يتجزأ . كما نلفي الأشعري يعرض أقوال المتكلمين حول تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ[2] .

لقد ذهب معظمهم ألى القول أن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ ، واختلفوا في عدد تلك الأجزاء التي تدخل في تركيب الجسم الواحد . فقال أبو الحسين الصالحي : إن الجزء الواحد الذي لا يجزأ يشكل جسماً وهو يحتمل الأعراض جميعاً .

وقال الإسكافي إنه لا بد من اجتماع جزئين على الأقل لتكوين الجسم . لأن أقل الأجسام جزءان .

وقال أبو الهذيل العلاف إنه لا بد لتركيب الجسم من ستة أجزاء لا تُجزأ ، والجزء الواحد يماس ستة أمثاله من الجهات الست ، ويتحرك ويسكن ويجامع غيره ، ولكن لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا الطول والعرض والعمق ولا غيرها من الأعراض حتى تجتمع الأجزاء الستة ، فإذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذٍ يحتمل الأعراض المذكورة .

ورفع معمر عدد الأجزاء اللازمة لتأليف الجسم إلى ثمانية . وحدد الجسم بأنه الطويل العريض العميق ، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت وجبت الأعراض . وقد علل عدد الأجزاء بثمانية لأن الجزء إذا انضم إلى الجزء حدث الطول ، فإذا انضم إلى هذين الجزئين جزءان آخران حدث العرض . فإذا أطبق على الأربعة أجزاء أربعة أخرى حدث العمق . وهكذا تكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً .

أما هشام بن عمرو الفوطي فقد ارتقى بعدد الأجزاء إلى ستة وثلاثين لأنه

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج ٢ ، ص ١٦٠ ـ ١٦٧ .
(٢) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤ ـ ٨ .

جعل الجسم ستة أركان وجعل الركن ستة أجزاء . فالركن عنده يقابل الجزء عند أبي الهذيل . ولكنه قال إن الأجزاء غير متماسة وغير متباينة . والجسم يحمل لدى تركيبه جميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والبرودة إلخ .

ولكن النظام أطلق عدد الأجزاء الداخلة في تركيب الجسم ، وقال إن « الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وإنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء » .

وتابع الجاحظ النظام في رفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، وقال : إن الجسم يمكن تقسيمه إلى ما لا نهاية له من الأجزاء الصغيرة وليس من جزء إلا وله أجزاء أصغر منه . والذين يقولون : إن أقل الأجسام الذي تركيبه من ثمانية أجزاء لا تتجزأ أو ستة أجزاء لا تتجزأ يستحيل جسماً على طول العالم وعرضه وعمقه ، يناقضون . فإننا لو وجدناه كذلك لم نجد بداً من أن نقول : لو رفعنا من أوهامنا في ذلك شبراً من الجميع ، فإن كان مقدار ذلك الشبر جزءاً واحداً فقد وجدناه جسماً أقل من ثمانية أجزاء أو من ستة أجزاء . وهذا نقض الأصل ، مع أن الشبر الذي رفعناه من أوهامنا فلا بد إن كان جسماً أن يكون من ستة أجزاء أومن ثمانية أجزاء وهذا كله فاسد »[1] .

ويشير الجاحظ في كلامه إلى أبي الهذيل العلاف الذي قال إن الجسم يتركب من ستة أجزاء ، وإلى معمر الذي ذهب إلى أنه يتركب من ثمانية أجزاء لا تتجزأ .

إن إنكار النظام وأصحابه لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ أثار حفيظة الأشاعرة وسائر المعتزلة والفلاسفة . وقد أشرنا إلى نقد ابن سينا ، أما المعتزلة والأشاعرة فقالوا : إن مذهبه مستحيل لأننا إذا قلنا أن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية فمعنى ذلك أنه يستحيل قطع أية مسافة من المسافات . مثلاً إذا قطعت نملة صغيرة صخرة تكون قد قطعت ما لا نهاية له لأن هذه الصخرة تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له ، وهذا محال .

ولا شك في أن النظام ينطلق مع الرواقيين وزينون الإيلي صاحب مثل السلحفاة والأرنب الشهير ، من مبدأٍ واحد . وعندما واجه هذا النقد العنيف

(١) الجاحظ ، الحيوان ، ج ٥ ، ص ٥٥ .

من خصومه وجد في نظرية الطفرة مخرجاً من ورطته . فقال بأنه يمكن العبور من مكانٍ إلى ثالث دون المرور بالثاني . فالنملة تتخطى بعض أجزاء الصخرة وبذلك تتمكن من قطعها[1] .

إن نظرية الطفرة هذه من اختراع النظام ، أما نظرية الجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية ، فقد سبقه إليها الرواقيون وزينون الإيلي . ويبدو أن أصحابها انساقوا إليها بدافع جدلي رياضي .

ولنا أن نتساءل عن السبب الذي حمل المتكلمين العرب على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ أو من أجزاء تتجزأ إلى ما لا نهاية . والراجح هو أنهم وجدوا في هذه النظرية سنداً لعقيدتهم في أنه لا فاعل سوى الله في العالم . فإذا كانت الأجسام تتركب من أجزاء صغيرة لا تتجزأ احتاجت إلى قوة تربط فيها بينها باستمرار هي الله . والله في رأيهم يخلق الأجسام ويفنيها باستمرار . بيد أن هذا الرأي الذي ذكره بينيس في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » بحاجة إلى تدعيم[2] .

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٩ .
(٢) راجع ، بينيس وبريتزل ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة أبي ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

٣ ـ نظام العالم

ذهب الفلاسفة العرب إلى أن العالم خاضع في تكوينه وحركاته لنظام دقيق ، وأن هذا النظام سر وجوده على ما هو عليه ، وإذا اختل هذا النظام تغير كل شيء . وقالوا إن ما يحدث في العالم إنما يحدث بأسباب محددة بحيث إذا توافرت الأسباب لا بد من حدوث الظاهرة المرتبطة بها ارتباطاً ضرورياً . ولا مجال ثمة للصدفة أو لخرق نظام السببية .

وقد أثبت الغزالي في تهافت الفلاسفة عرضاً لحجج الفلاسفة ورداً عليها . كما ناقش ابن رشد في تهافت التهافت ، ردود الغزالي[١] .

قال الفلاسفة أن هذا الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود السبب دون المسبب .

وذهب الغزالي إلى العكس ، فالإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ؛ والموت وحز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحِرَف .

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ؛ ابن رشد ، تهافت التهافت ، المسألة السابعة عشرة : السببية .

إن اقترانها هو بتقدير الله لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، وفي مقدوره خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة إلخ . . . .

إن الفاعل الأوحد هو الله ، وهو يفعل بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . أما النار، أو الطعام أو الدواء إلخ وسائر الجمادات فلا فعل لها . وما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل في الإحراق أو الأكل أو الشفاء سوى المشاهدة والمشاهدة تدل على حصول الإحتراق أو الشبع أو الشفاء عند ملاقاة القطن للنار أو عند تناول الطعام أو أخذ الدواء ، ولا تدل على حصولها بها ، وقل الشيء ذاته في الابن والجنين ، والأكمه والأبصار .

ولهذا اتفق الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام إنما تفيض من عند واهب الصور ـ وهو ملك ـ عند وجود مهيئات لقبول هذه الصور .

ولم يقبل ابن رشد حجة الغزالي هذه ، وقال إن إنكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات سفسطائي يؤدي إلى القول أن الفعل لا فاعل له ، وينبغي البحث في المسألة التالية : هل الأسباب تفعل بنفسها ، أو تتم أفعالها بسبب مفارق من خارج نفسها ؟

إن الثابت هو أن للأشياء ذوات وصفات بها تفترق عن بعضها البعض وإلا أصبحت الأشياء كلها شيئاً واحداً . ويتفق الفلاسفة على أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب هي المادة والصورة والفاعل والغاية . كما يعترف المتكلمون بوجود شروط ضرورية في حق المشروط مثل كون الحياة شرطاً للعلم ، وكون الإتقان دلالة على أن الفاعل حكيم عاقل .

وليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فإذا رفع السبب رفع العقل .

وعلم المنطق قائم على وضع الأسباب والمسببات ، والمعرفة لا تكون إلا بربط الأسباب والمسببات . فالغاء هذه الإشياء إبطال المعرفة .

أما العادة التي اعتمد عليها الغزالي فتحدد بأنها ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، ومحال أن يكون لله عادة وإذا نسبت العادة

للموجودات ذوات النفوس مثل الإنسان فهي ليست شيئاً أكثر من الفعل الذي يقتضيه طبع العقل . وإذا نسبت إلى الموجودات التي لا نفوس لها لم يفهم بها إلا طبيعتها وهذا غير ممكن .

إننا لا نشك في أن هذه الموجودات تفعل بعضها في بعض ، وقد لا تكتفي بأنفسها بل بفاعل خارجي . والسؤال هو : ما هو جوهر هذا الفاعل الخارجي ؟ .

لقد اتفق الفلاسفة على أن الله يخلق الموجودات وأفعالها بواسطة الفلك والعقل الفعال . ولكنهم اختلفوا في حدوث الصور الجوهرية ولا سيما النفسانية ، لأنهم لم يستطيعوا نسبتها إلى الطبائع : الحار والبارد والرطب واليابس ، بعكس الدهريين الذين نسبوا للطبائع الأربعة كل ما ليس له سبب ظاهر .

وعزا الغزالي إلى الفلاسفة القول إن الحوادث تفيض من مبادىء الحوادث ، وأنها تصدر عنها باللزوم والطبع وليس بالتروي والإختيار كما تصدر الأنوار عن الشمس . وإن المحال تختلف في القبول لاختلاف استعدادها ، فالجسم الصقيل يعكس النور أما التراب فيمتصه ، والنار لا يمكن إلا أن تحرق قطعتين من القطن متماثلتين ، ولا يمكنها أن تحرق واحدة وتترك أخرى . وعلى هذا الأساس أنكر الفلاسفة وقوع إبراهيم في النار مع عدم احتراقه وبقاء النار ناراً .

ولم يسلم الغزالي أن المبادىء تفعل بالطبع دون اختيار ، وأن الله لا يفعل بالإرادة .

أما ابن رشد فلم يوافق الغزالي على ما نسبه إلى الفلاسفة ؛ إن الفلاسفة لم يقولوا جميعاً أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض ، وأن الفاعل لها مبدأ خارج عنها . لقد قالوا بذلك في الصور الجوهرية ، أما الأعراض فاتفقوا جميعاً على أنها بفعل الطبائع .

ولم يقل الفلاسفة إن تلك المبادىء المفارقة تفعل بالطبع ، إنها تفعل باختيار لأنها ذات عقل .

ولم يعترض الفلاسفة على معجزة إبراهيم والنار ، لأنهم لا يحق لهم

التكلم في مبادىء الشرائع ، بل يقولون بوجوب اتباعها تقليداً . وبأن جحدها والمناظرة فيها مبطل للإيمان .

ويمضي ابن رشد إلى القول إن الغزالي عندما نسب إلى الفلاسفة مثل هذه الآراء لم يكن صادقاً و لم يفهم مذهب الفلاسفة حق الفهم .

وذهب الفلاسفة تأييداً لموقفهم إلى أنه إذا لم تصدر المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج معين بل أمكن تفننه وتنوعه ، فإن ذلك يجر إلى محالات شنيعة مثل أن يترك المرء في بيته كتاباً فينقلب غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو ينقلب حيواناً عند رجوعه إلى بيته . أو يجوز أن ينقلب الغلام الذي تركه في بيته كلباً ، أو يجوز انقلاب الرماد مسكاً والحجر ذهباً والذهب حجراً .

أجاب الغزالي بأنه لم يدع أن هذه الأمور واجبة ، بل قال إنها ممكنة الوقوع . ثم إن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لن يفعلها إلا إذا أراد حدوث معجزة .

وعقب ابن رشد مردداً حجته السابقة من أن العلم اليقيني إنما هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين ، في حق الفاعل والقابل لن يكون ثمة علم ثابت طالما أننا نفترض الفاعل متسلطاً بهذه الصورة على الموجودات مثل الملك الذي يحكم شعبه دون دستور فإن أعماله تكون مجهولة بالطبع .

ويميز ابن رشد بين علم الله وعلم الإنسان . إن علم الله سبب طبيعة الموجود ، أما علم الإنسان فمسبب عن تلك الطبيعة .

كما يميز بين العلم بالغيب والرؤيا والوحي : إن العلم بالغيب ليس سوى الإطلاع على الطبيعة المحصلة للأشياء . والرؤيا هي حصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها . والوحي هو إعلام بهذه الطبيعة .

وقال الفلاسفة إن للأشياء خواص ذاتية ، بها تفترق عن بعضها البعض . ولا يمكن تغييرها أو قلبها .

ويسلم الغزالي بوجود خواص ذاتية للأشياء ولكنه لا يستبعد تغير هذه

الخواص بمشيئة الله فتحدث المعجزات مثل عدم إحراق النار للنبي ، ومثل قلب العصا حية ، ومثل إحياء الميت . وهو يفسر ذلك بأن المادة قابلة لجميع الصور : فالتراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل دماً في الحيوان الذي يأكله ، والدم يستحيل منياً ، والمني جنيناً وحيواناً . وليس محالاً أن يتم الله هذه الإستحالات دفعة واحدة فينقلب التراب حيواناً على يد نبي بواسطة ملاك أو بدون واسطة ، ويحصل ذلك عندما يتعين حدوث الخبر كإثبات النبوة .

ولا تفيض الصور عن الملائكة على الكائنات جزافاً ، وإنما تفيض على كل محل مستعد في نفسه لقبولها . والفلاسفة يقرون بفيض الصور على المادة من الكواكب .

وإذا قال الفلاسفة باستحالة ذلك أجاب الغزالي بوجوب التفريق بين المحال والممكن . إن المحال غير مقدور عليه مثل إثبات الشيء مع نفيه ؛ وإثبات الأخص مع الأعم ، أما الممكن فمقدور عليه ويدخل فيه قلب الأجناس مثل إنقلاب الدم منياً والماء هواء ، والتراب حيواناً ، والعصا ثعباناً ، وبتحريك يد الميت لتكتب مع عودة الروح إليه .

وينهي ابن رشد هذا الجدل حول السببية موضحاً الفرق الأساسي بين الفلاسفة والمتكلمين : الفلاسفة يرفضون القول بأن الأجسام المركبة من مواد مختلفة تقبل صور بعضها البعض ، بينما يجوِّز المتكلمون ذلك ، مثل تحول الأسطقسات الأربعة إلى حيوان دفعة واحدة . . . إن الأسطقسات تتركب فيكون عنها نبات ، ثم يتغذى الحيوان بالنبات فيكون منه دم ومني ، ثم يكون من المني والدم حيوان . كما قال سبحانه : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرارٍ مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشأناه خلقاً آخر ، تبارك الله أحسن الخالقين** ﴾ . فالمتكلمون يقولون إنه يمكن أن تحل صورة الإنسان التراب دون هذه الوسائط ، والفلاسفة ينكرون ذلك لأن الحكمة تقتضي المرور بجميع هذه الوسائط .

والحق ، بنظر ابن رشد ، مع الفلاسفة . لأن حكمة الله تقضي بعدم اجتماع المقابلات وبعدم إفتراق المناسبات ، وهي سنته الثابتة في جميع مصنوعاته التي عبرت عنها الآية الكريمة : ﴿ **ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ . وعلى هذا

الأساس ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان .

ولا شك في أن موقف ابن رشد يعبر عن فلسفة آرسطو السكونية . الفلسفة التي قسمت الكائنات إلى أجناسٍ وأنواع وفصول ، وجواهر وأعراض ، وماهيات ثابتة . ووضعت حدوداً دقيقة بين الكائنات عبرت عنها بالخصائص الذاتية . وأخضعت الكون لنظامٍ سرمدي لا يتغير .

أما موقف الغزالي فيعبر عن روح الدين الإسلامي الذي يعتبر مشيئة الله نافذة وقدرته مطلقة بحيث يستطيع أن يغير ويبدل في نظام العالم الذي خلقه وفي الكائنات التي أبدعها . وكل مذهب يحد من قدرة الله وحريته في مخلوقاته يؤدي إلى إنكار المعجزات التي تشكل دعامة من الدعائم الأساسية التي ترتكز عليها الأديان ومنها الدين الإسلامي .

ولكن نظرية الغزالي تؤدي من ناحية ثانية إلى القول بالإستحالة والتطور ، على نحو ما تبلور في العصر الحديث مع هيغل وداروون وسبنسر وكونت .

وقد مهد الغزالي في نظريته هذه السبيل إلى هيوم الذي أعطى للسببية مفهوماً مشابهاً للمفهوم الذي نجده عند الغزالي مع فارق أن هيوم لم ينكر السببية كالغزالي حرصاً على تأييد المعجزات الدينية .

ومع ذلك لم يكن الغزالي رائداً في هذا المضمار ، فقد سبقه المتكلمون الأشاعرة إلى الحد من السببيه كالأشعري والباقلاني والجويني . كما سبقه أحد الفلاسفة إلى القول أن الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في العالم هو الله . هذا الفيلسوف هو الكندي في رسالة « إيضاح الفاعل الحق الأول التام » . إن أفعال المخلوقات بنظره مجازية بمعنى أن المخلوقات لا تفعل على الحقيقة بل تصدر أفعالها عن انفعال بالله . إن الله وحده هو الفاعل الحق الذي لا ينفعل بتة ، يفعل الكل على الحقيقة .

ثم إنه ينبغي تقييد كلام ابن رشد ليكون صحيحاً حول الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد قبول الأجسام صوربعضها البعض ، أو مبدأ السببية . إن كلام ابنِ رشد ينطبق على المتكلمين الأشاعرة الذين حدوا من السببية في العالم حفاظاً على قدرة الله المطلقة ، ولا ينطبق على المتكلمين المعتزلة

الذين مالوا إلى القول بالسببية . ويمثل هذا الإتجاه خير تمثيل الجاحظ الذي نظر إلى الطبيعة نظرة موضوعية ، وقال إنها تسير بموجب قوانين محددة . وقد عبر عن قانون السببية بقوله : « إن الفروع لا محالة راجعة إلى أصولها ، والإعجاز لاحقة لصدورها . والموالي تبع لأوليائها ، وأمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة ، وبعضها علة لبعض ، كالغيث علة السحاب والسحاب علة الماء والرطوبة ، وكالحب علة الزرع ، والزرع علة الحب ، والدجاجة علة البيضة ، والبيضة علة الدجاجة والإنسان علة الإنسان »[1] .

وقد سبق النظام الجاحظ إلى القول بالسببية في الطبيعة فقال : إن الأجسام تتولد من بعضها البعض ولا تحتاج إلى تدخل الله لتحدث . فالنار مثلاً التي تحدث في الجسم تكون قبل حدوثها كامنة فيه وكان يمنعها من الخروج موانع كالرطوبة وسواها . والإحتراق ليس سوى ظهورالنار عند زوال مانعها فقط . وإذا لم يكن الجسم محتوياً في الأصل على نار كامنة فمحال أن يحترق .

إن الحطب والقطن يحترقان عندما يماسان النار ، ولا يعني هذا أن النار التي ماستهما هي التي أحرقتهما ، إن احتراقهما معناه خروج النار التي كانت كامنة فيهما عندما زال المانع الذي كان يمنعها من الظهور أي الرطوبة .

وكذلك الدهن في نار المصباح ، إن زيته أو دهنه ينقص على قدر ما يخرج من الدخان والنار الكامنين فيه .

ولا شك في أن نظرية الكمون والتولد التي ذهب إليها النظام والجاحظ ذات منطلق طبيعي علمي ، وقد وجد فيها ضرار بن عمرو والجهم بن صفوان وأهل الجماعة خطراً على العقيدة . وقد رأينا موقف الغزالي الأشعري من السببية الطبيعية ، فهو ينفيها لكي لا يكون ثمة فاعل عدا الله . وفي رأي هؤلاء أن تولد الأجسام من بعضها البعض وخروجها بعد كمون يعني أنها تحدث من تلقاء ذاتها دون أن يكون الله هو الذي خلقها . وينتج عن ذلك أن الله لا يخلق الأجسام وبالتالي ليس من ضرورة لوجوده .

وقد رد النظام والجاحظ على منكري الكمون والتولد بأن ما نجده في

(1) راجع حول المفهوم الطبيعي للسببية كتابنا : « المناحي الفلسفية عند الجاحظ » ص ٦٦ - ٧٠ .

الطبيعة من ظواهر لا يؤيد مذهبهم بل يدل على وجود الطبائع في الأجسام . فمن طبيعة جسم الإنسان احتواؤه على الدم ومن طبيعة النار التسخين ، ومن طبيعة الثلج التبريد ، ومن طبيعة البصر الإدراك . وقال الجاحظ : « ما بعد الإرادة ، فهو للإنسان بطبعه وليس اختياراً له » .

كما قالا إن القول بالكمون والتولد لا يتنافى مع التوحيد أو العقيدة الدينية . فإذا كان من طبيعة النار التسخين ومن طبيعة الثلج التبريد ، ومن طبيعة البصر الإدراك ، ومن طبيعة الحجر الملقى السقوط ، فإن هذه الطبيعة قد خلقها الله في هذه الأجسام ، يقول النظام : « إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وإنحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند رجة الراج به صعداً . وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولدة »[1] .

وقد ذهب معمر إلى ما ذهب إليه النظام والجاحظ فزعم أن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، وإن الموات بفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه ، وأن الحياة فعل الحي ، وكذلك القدرة فعل القادر ، وكذلك الموت فعل الميت ، وزعم أن الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولاعلى موت ، ولا على سمع ، ولا على بصر ، وإن السمع فعل السميع وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المدرك ، وكذلك الحس فعل الحاس ، وكذلك القرآن فعل الشيء في الحقيقة الذي سمع منه أن كان ملكاً أو شجرة أو حجراً وأنه لا كلام لله عز وجل في الحقيقة[2] .

(1) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٨٩ - ٩٠ .
(2) المصدر عينه ، ص ٩٠ .

٤ ـ تناهي العالم في الزمان والمكان

قال آرسطو إن العالم متناهٍ في المكان وغير متناهٍ في الزمان . إنه متناهٍ في المكان لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة . وهو غير متناهٍ في الزمان لأن الزمان مقدار الحركة والحركة قديمة ولأن العلة الأولى ثابتة ، لها ذات القدرة ، فلو فرضنا وقتاً لم تكن فيه حركة لزم أن لا تكون حركة أبداً .

وجاء في القرآن أن العالم حادث خلقه الله بعد أن لم يكن .

إزاء هذا التناقض بين آرسطو والدين الإسلامي تردد الفلاسفة العرب وحاروا في الموقف الذي يتخذونه . فلم يؤيدوا آرسطو تأييداً تاماً ولم يؤيدوا الدين تأييداً تاماً ، ووقفوا في منتصف الطريق أو حاولوا الجمع بين النقيضين .

وكان الكندي أجرأ الفلاسفة العرب على إعلان رأيه في المشكلة فقطع أن العالم متناه الجرم وأتى بدليل جديد لم يقل به آرسطو ، واستنتج على خلاف آرسطو من تناهي جرم العالم تناهي حركته ، وانتهى إلى أن العالم حادث لأن حركته متناهية[1] .

ويذهب الفارابي في إحدى رسائله إلى أن العالم حادث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق فيه الله العالم ثم خلقه بعد انقضاء ذلك الزمان ، بل

(١) الكندي ، الرسائل ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ج ١ ، ص ٢٠١ - ٢٠٤ .

على أن وجود العالم بعد وجود الله بالذات[1] .

ولكنه يزعم في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أن آرسطو يقول بحدوث العالم ، ويفسر قوله : « إن الكل ليس له بدء زماني » بأن ذلك لا يعني قدم العالم ، بل يعني فقط أن العالم لم تتكون أجزاؤه على دفعات فيتقدم بعضها على بعض بالزمان ، وإنما تكون دفعة واحدة ، وعن حركته حدث الزمان .

ويعزو إلى آرسطو أقوالاً تدل على أن الباري أبدع الهيولى أو مادة العالم عن لا شيء ، وتؤكد أن العالم حادث أكثر من جميع أهل المذاهب والنِحل والشرائع . وإن من ينظر في الكتب الدينية ومصنفات العلماء يرى قولهم بأن العالم حدث عن شيء (الماء) . أما أفلاطون وآرسطو فيذهبان إلى أن الله أبدع العالم من لاشيء ، وإن مآله إلى لا شيء . إن تلك الأقاويل الشرعية التي توهم قدم العالم يمكن تفسيرها بحيث تظهر في غاية السداد ، وذلك بأن تقول إنها موجهة إلى عقول الجمهور الذي لا يقدر على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا إلى شيء .

إن هذه الآراء التي عزاها الفارابي لأرسطو منحولة لأن المصدر الذي استقى منه الفارابي هذه الآراء منحول . إنه إحدى تساعيات أفلوطين التي تُرجمت إلى العربية باسم « أثالوجيا » ، وقام بالنقل عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ونسبت خطأ إلى آرسطو .

وإذا كان الفارابي لم يفهم رأي آرسطو في قدم العالم فإن ابن سينا استطاع أن يعرفه حق المعرفة . وقد أورد أربعة أدلة على قدم العالم :

الأول ينطلق من مبدأين هما :

أ) إن واجب الوجود لا يجوز أن تحدث له حالة جديدة أو يعتريه تغير .

ب) إن العلة توجب المعلول فإذا دامت أوجبت المعلول دائماً . وبناء على هذين المبدأين يستحيل أن يكون العالم حادثاً لأنه إذا كانت العلة الفاعلة ولم يوجد عنها شيء ، فلن يوجد عنها شيء أبداً ، فإذا حدث عنها شيء اقتضى ذلك حدوث قصد أو إرادة محدثة في الذات وهذا غير ممكن . ثم إن العالم

(١) الفارابي ، الرسائل (رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٧) .

الحادث كان قبل وجوده ممكناً والممكن يحتاج ليوجد إلى مرجح . ولكن ذات الباري لا تترجح ولا تحتاج إلى مرجح خارجي لتحصل[1] .

والدليل الثاني على قدم العالم يعتمد على مفهوم الإمكان . فإن كل حادث كان قبل وجوده ممكن الوجود ، وكونه ممكن الوجود أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه ، والإمكان يفتقر إلى موضوع أو مادة يحمل عليهما .

والبرهان الثالث يعتمد على مفهوم الحدوث الذاتي للممكنات . إن كون الشيء بعد الشيء لا يعني دائماً فاصلاً زمانياً بينهما ، فالشيء قد يكون بعد الشيء من وجوهٍ كثيرة مثل البعدية المكانية ، وقد يكون بينهما قبلية بالذات مثل : حركت يدي فتحرك المفتاح وكل موجود بغيره لا يكون له وجود إذا تفرد ، ولا بد من الغير ليوجد وهذا ما يُسمى بالحدوث الذاتي .

والبرهان الرابع يقوم على مفهوم الزمان . إن الزمان مقياس للحركة والحركة تقتضي جسماً متحركاً . هذا الجسم المتحرك هو العالم . فإذن لا يمكن أن يكون زمان بدون عالم متحرك ، ويستحيل بالتالي تقدم الله على العالم بالزمان .

والخلاصة أن الفلاسفة قالوا بوحدانية الله وبقدم العالم وحجتهم هي أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله ، أي أنه إذاكانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلاً دائماً ، أما إذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته إلى سببٍ آخر ، وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وثمة رأي آخر يقول به الدهريون وهو أن العالم أزلي موجود لذاته واجب بنفسه غير محتاج إلى موجد .

وفي المقابل يوجد رأي يذهب إلى أن واجب الوجود لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ، فحدث العالم ، وهذا هو رأي المتكلمين من معتزلة وأشاعرة .

وبعد استعراض هذه الآراء يختم ابن سينا كلامه في الموضوع قائلاً : « فهذه هي المذاهب وإليك الإختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

الوجود واحداً » .

ومعنى ذلك أن الهام ليس التنازع في قدم العالم أو حدوثه وإنما هو التنازع في وحدانية الله . ومعناه أيضاً أن ابن سينا لم يشأ أن يلزم أحداً بمذهبٍ من هذه المذاهب ، ولم يشأ أيضاً أن يجهر برأيٍ صريح في هذه المسألة .

ورغم تردد الفارابي وابن سينا وعدم قطعهما في المسألة ورغم إعلان الكندي رأيه الصريح في حدوث العالم ، فإن الغزالي ألبسهم جميعاً ثوب آرسطو ، ولم يفرق بين آرسطو والفلاسفة العرب ، وأورد الأدلة الأربعة التي ذكرها ابن سينا ونسبها إلى الفلاسفة في كتاب « تهافت الفلاسفة » ، وراح يفندها ويرد عليها الواحد تلوالآخر مبيناً تساقطها وخطأها .

ولم تعجب حملة الغزالي على الفلاسفة حكيم قرطبة فانبرى بدوره للرد على أبي حامد ، وهدفه كما يقول تبيان عدم بلوغ أدلة الغزالي مرتبة اليقين والبرهان وعدم تجاوزها مرتبة الأقاويل الخطابية والجدلية . أما رأيه الصريح في المسألة فقد أعلنه بوضوح في كتاب « فصل المقال » كما سنرى . وسنلخص الآن هذا الجدل بين الغزالي وابن رشد حول مسألة قدم العالم من خلال كتاب « تهافت الفلاسفة » وكتاب « تهافت التهافت »[1] .

الدليل الأول : استحالة صدور حادث عن قديم :

قال الفلاسفة : إنه يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً ، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً . فإذا حدث بعد ذلك إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد . فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم ترجح الآن ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً .

أجاب الغزالي باعتراضين ، والإعتراض الأول على وجهين : أحدهما أن يُقال : بِمَ ينكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده

---

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة : ابن رشد تهافت التهافت ، المسألة الأولى ، في ابطال قولهم بقدم العالم .

في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر عليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وإن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وإنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة قد حدث ، فما المانع لهذا الإعتقاد ؟ وما المحيل له ؟ .

انتقد ابن رشد الفلاسفة والغزالي معاً وذهب إلى أن قول الفلاسفة في أعلى مراتب الجدل ولم يصل مرتبة البرهان لأن مقدماته عامة أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها ، والعامة قريبة من المشتركة ، فإن اسم الممكن يُقال باشتراك على الفاعل والمفعول والتغيرات . أما قول الغزالي فسفسطائي ، وذلك لأنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي المفعول عن الفاعل المختار ، قال بجوازتراخيه عن إرادة الفاعل .

وثمة اختلال آخر في قول الغزالي هو استعماله كلمة إرادة أزلية حادثة بمعنى واحد مع أنهما متضادتان وإنه استخدمهما باشتراك ، فالإرادة التي في الشاهد قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء ، لأن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كفَّ الشوق وحصل المراد . أما بالنسبة للإرادة الأزلية فلا ترتفع الإرادة بحضور المراد .

ورد الفلاسفة على الغزالي قائلين إنه اعتراض محال لأن الحادث موجب أو مسبَّب . وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، ثم يتأخر .

أجاب الغزالي قائلاً : إن استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، هل تعرفونها بالعقل أو بالضرورة ؟ فإن ادعيتم معرفتها بالعقل فهاتوا برهانكم ، وإن ادعيتم معرفتها بالضرورة فكيف لم يشارككم فيه مخالفوكم وهم كثر ؟ ثم إن تشبيهكم إرادة الله بإرادة الإنسان باطل .

وأيد ابن رشد الفلاسفة ، ونعت إجابة الغزالي بالركاكة في الإقناع : لقد ادعى أن كل ما هو مدرك بمعرفة أولية يجب أن يعترف به جميع الناس ، وهذا ليس بصحيح ، لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، إنه ليس أكثر من كونه مشهوراً ولا يلزم ما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

والفلاسفة لم يدعوا امتناع تراخي المفعول عن الفاعل دون برهان

والأشعرية هم الذين لا برهان لديهم على تراخي المفعول عن الفاعل .

وانتقل الغزالي إلى الهجوم فقال : إن قدم العالم محال لأنه يؤدي أولاً إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ولا حصر لأعدادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، وكذلك لها شفع ووتر . ويؤدي ثانياً إلى عدم التمييز بين عدد دورات الأفلاك المختلفة السرعة . فإذا كان عدد دورات الأفلاك غير متناهٍ لزم أن يكون عدد دورات فلك زحل مثلاً مساوياً لعدد دورات الشمس ، ونحن نعلم أن زحل يدوركل ثلاثين سنة مرة وتدور الشمس كل سنة مرة . ومعنى ذلك أن عدد دورات الشمس ثلاثين مرة أكثر من زحل .

رد الفلاسفة على الغزالي بقولهم إنهم يجوِّزون وجوب أسباب لا نهاية لها ، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك . ولما كان الله محركاً أزلياً لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء ، كان فعله غير متراخٍ عن وجوده ولزم أن لا يكون لفعله مبدأ . وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثانية ، لأن كل واحد منها غير فاعل بالذات ، ويكون بعضها مثل بعض بالعرض . فجوّزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات .

وعقب ابن رشد متهماً أدلة الفلاسفة والغزالي حول قدم العالم وحدوثه بالقصور عن بلوغ مراتب اليقين . إن قول الغزالي يصدق فيما له مبدأ أو نهاية خارج النفس أو في النفس بالفعل ، أي حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده . أما ما كان موجوداً بالقوة أي ليس له مبدأ ونهاية فلا يصدق عليه أنه شفع أو وتر أو أنه ابتدأ أو انقضى أو دخل في المستقبل لأن ما هو في القوة في حكم المعدوم . وهذا هو شأن الحركة الدورية ، فواجب في طباعها أن لا تكون زوجاً ولا فرداً إلا من حيث هي في النفس .

ورد الفلاسفة على الغزالي لقوله بوجود إرادة قديمة تحدث العالم في وقتٍ معين . إن هذه الإرادة تحتاج إلى مخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني ، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالإتفاق . وقد أداهم إلى هذا الرد قول خصومهم الأشاعرة أن المقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .

أجاب الغزالي بأن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هناك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه ، كما أن

الحرارة صفة من شأنها أن تسخن . هذا دليل العقل . أما دليل الشاهد فإنا نفترض ثمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ أحداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وقد رأى ابن رشد في كلام الغزالي هذا معاندتين : الأولى هي أنه قاس إرادة الله على إرادة الإنسان ، وهذا خطأ . والثانية هي اعتباره الثمرتين متماثلتين وأخذ إحداهما تمييز للشيء عن مثله . والحقيقة هي أن أخذ الثمرة ليس تمييزاً للشيء عن مثله وإنما هو إقامة المثل بدل المثل . فأياً منهما أخذ بلغ مراده . فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما من الترك المطلق .

أما الوجه الثاني من الإعتراض الأول فيقول : إن الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله . إن العالم وجد عن سببه على هيئة مخصوصة رغم تماثل وجوهه ، فلم اختص ببعض الوجوه دون بعض مع أنها متماثلة ؟ هناك شيئان متماثلان أحدهما تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك ، بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها بالعكس . والثاني تخصيص موضع القطبين من الأفلاك .

ورد الفلاسفة على الغزالي بوصف لنظام العالم وتكوينه من أجسام جملة : جسم لا ثقيلٍ ولا خفيف ندعوه الجسم السماوي الكري المتحرك دوراً ، وجسم ثقيل مطلقاً نسميه الأرض وهي مركز العالم المستدير ، وجسم خفيف اطلاقاً نسميه النار ، وجسم ثقيل يلي الأرض هو الهواء . والأجسام مستديرة أو مستقيمة ، ومن تحركات الأجرام السماوية يميناً وشمالاً امتزجت الأجسام وكان فيها جميع الكائنات المتضادة . وجميع الأجسام المتضادة لا تزال في كون وفساد دائمين . ولو تعطلت حركة من هذه الحركات فسد هذا النظام والترتيب .

ويبدو أن ابن رشد لم يهتدِ إلى حكم مقنع في هذه القضية فقال إن كل هذا من خطأ الفلاسفة ولا تطمع هنا ببرهان . ولكن ثمة كلاماً يفيد الظن لا اليقين وهو أن تتوهم أن كرة في السماء حية لأنها متحركة بذاتها ، وفيها مواضع أقطاب لا يصح أن تكون الأقطاب في غيرها تشبه أعضاء الحيوانات مخصوصة في مواضع من أجسامها لا تصح أن تكون في مواضع أخرى مثل أعضاء الحركة .

كذلك بالنسبة لحركة الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبالعكس فإنها كانت

كذلك بسبب تنوعها وكونها حيوانات تتحرك إلى اليمين والشمال والأمام والوراء .

وإذا كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فالتمسه في موضعه .

أما الإعتراض الثاني فقد بناه الغزالي على وجود حوادث في العالم لا يمكن إنكارها . هذه الحوادث ذات أسباب ، وإذا استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وإذا كان ذلك ممكناً استغني عن الصانع . أما إذا كانت الحوادث ذات طرف تنهي إليه سلسلتها يكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بد إذن من تجويز صدور حادث عن قديم .

وإذا قال الفلاسفة إنهم لا يستبعدون صدور حادث عن قديم هو الحركة الدورية ، أجابهم الغزالي : هل هذه الحركة الدورية حادثة أو قديمة ، فإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث إلى غير نهاية ، وإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث ؟

فرد الفلاسفة قائلين : هناك موجود أزلي واحد بالعدد لا يقبل ضرباً من ضروب التغيير هو الله .

وهناك موجود قديم متحرك في جوهره بعلة هي الموجود الأول ولكنه متغير في المكان بأجزائه : أي يقرب من بعض الكائنات أو يبعد فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد فيها وكون الكائن . إنه الجرم السماوي الموجود غير المتغير إلا في المكان ، سبب الحوادث من جهة أفعاله الحادثة .

أما كيف صدر الحادث عن قديم فيفسرونه بأنه حدث بواسطة حركة الجرم السماوي الدوري التي تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر ، بينما هي تشبه الحادث إذ كل جزء فيها حادث ومبدأ كائن فاسد ، وحركتها المكانية ليست ثابتة بل متغيرة . ويتحرك الجرم السماوي بواسطة نفوس تحركه كما تحرك نفوسنا أبداننا . وهذه النفوس قديمة لذلك كانت الحركة قديمة .

وقد رفض الغزالي هذه الحجج قائلاً إن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث لأنها إما أن تكون قديمة أو حادثة كما بيّنا ولا بد من الإقرار بأن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء . أما كون السماء حيواناً متحركاً بالإختيار حركة نفسية كحركتنا فباطل . وقد سبق الجاحظ إلى هذا الرأي .

الدليل الثاني : تقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان :

ذهب الفلاسفة إلى أنه يستحيل تقدم الله على العالم بالزمان لأن الزمان مقدار الحركة ، والحركة تحتاج لتوجد إلى متحرك . ولا يمكن تصور زمان بدون حركة ومتحرك . ولكن الله متقدم على العالم بمعنى آخر غير الزمان ، هو الذات مثل تقدم الشخص ظله وتقدم اليد حركتها . وقد ورد هذا الرأي عند الفارابي كما مرَّ بنا .

فرد الغزالي بقوله : إن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلاً . ويعني قولنا إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه كان ولاعالم ولا زمان ، ثم كان ومعه عالم وزمان . ومعنى قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم وجود ذات العالم . ومعنى قولنا : كان ومعه عالم : وجود الذاتين معاً . ولو قلنا كان الله ولا عيسى ثم كان وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث هو الزمان ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير الزمان .

ولا يرضى ابن رشد برأي الفلاسفة ولا رأي الغزالي ، ورأيه هو أن البرهان يقول بنوعين من الوجود : وجود متحرك لا ينفك عن الزمان معلوم بالحس والعقل . ووجود ليس من طبيعته الحركة ، وهذا أزلي لا يتصف بالزمان قام البرهان عليه من كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك . وكل مفعول له فاعل ، وإن الأسباب المحركة بعضاً لا تمر إلى غير نهاية بل يجب أن تنتهي إلى سبيل أول محرك غير متحرك أصلاً .

يتضح من هذا أن تقدم أحد الموجودين ـ أي الله على العالم ـ ليس تقدماً زمانياً ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص ظله .

ولقد أخطأ فلاسفة الإسلام لقلة تحصيلهم مذهب القدماء ، وأخطأ الغزالي أيضاً . إن الله متقدم على العالم لا بالذات ولا بالزمان ، وهو نوع ثالث من التقدم .

يفهم من كلام ابن رشد أن معيار الحق عنده ما ذهب إليه آرسطو ، وهو قدم الحركة والمحرك أي الله . وكل مذهب مخالف باطل سواء صدر عن

الفلاسفة العرب أو غيرهم . ولكنه لم يوضح لنا النوع الثالث من التقدم .

واعترض الفلاسفة على قول الغزالي : كان الله ولا عالم ثم كان ومعه عالم . فإن هذا القول يعني معنى ثالثاً هو الماضي كان ، والماضي بذاته هو الزمان ووجود الزمان متعلق بوجود الحركة ، ووجود الحركة متعلق بوجود المتحرك أي العالم .

فأجاب الغزالي بأن تقدير الزمان من عمل الوهم ، وكما عجز الوهم عن أن يقدر تناهي العالم فيتوهم أن وراء العالم مكاناً إما ملاء وإما خلاء ، فكذلك يعجز عن أن يقدر الحركة بدون زمان فيظن أن قبل العالم زمان . وكما قام الدليل على منع إثبات بعد مكاني وراء العالم فقد قام الدليل على منع إثبات بعد زماني قبل العالم .

أما ابن رشد فقال إن الغزالي قد أخطأ عندما قايس بين المكان والزمان أو البُعد المكاني والبُعد الزماني . إن الخلاء وهم ولكن الزمان حقيقي . وقد أخطأ ابن رشد بدوره أيضاً متابعاً في ذلك آرسطو لأن الخلاء ليس وهماً .

والماضي والمستقبل شيئان من فعل النفس وانهما غير موجودين بذاتهما خارج النفس . وقد سبق الغزالي كانط إلى ذاتية الزمان .

ثم إن الزمان والحركة متلازمان في الموجودات المتحركة فقط ، وليس في الله الذي لا زمان بالنسبة إليه . وقد أوضح ابن رشد هذه الفكرة في فصل المقال .

والخلاصة أن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود . وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن ينقصه من وجوده شيء فيتراخى فعله عن وجوده وعن اختياره ، ومن أوضح أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله .

الدليل الثالث على قدم العالم : كان العالم ممكناً قبل وجوده :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . هذا الإمكان أزلي أي لا أول له ، إذ لا يوجد حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود . وإذا كان

الإمكان لم يزل فالممكن أيضاً لم يزل .

أجاب الغزالي بأن وجود إمكان لا ينتهي طرفه غير ممكن ، كما أن وجود جسم أو ملاء مطلق لا حدود له غير ممكن .

أما ابن رشد فرجع إلى قول آرسطو الذي قال إن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري . ومن قال إن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، يلزمه أن يكون العالم أزلياً . ومن قال إن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد ، كما قال أبو حامد لزمه أن يمر العالم إلى غير نهاية . وإذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى ، أعني بانزاله واحداً بالعدد وأزلياً .

الدليل الرابع : مادة العالم أزلية :

قال الفلاسفة أن كل حادث لا بد له من مادة تسبقه لا يستغني عنها . هذه المادة ليست حادثة وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد . وبعبارةٍ أخرى أن كل حادث كان ممكناً قبل حدوثه ، والإمكان يستدعي شيئاً يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن ، وهو الذي نسميه المادة . والمادة ليست حادثة لأنها لو كانت حادثة لاحتاجت إلى مادة ولتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

فاعترض الغزالي بأن الإمكان يرجع إلى قضاء العقل ، وكل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع سميناه ممكناً ، وإذا امتنع سميناه مستحيلاً . وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً . هذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له . ولو احتاج الإمكان إلى وجود شيء لاحتاج الإمتناع إلى وجود شيء يضاف إليه ، وكذلك نفوس الآدميين المجردة ، وكذلك السواد والبياض .

وأيد ابن رشد الفلاسفة بقوله إن الإمكان يستدعي شيئاً أو مادة موجودة . ولذا كان قول الغزالي بأن الممتنع لا يستدعي موضوعاً قولاً سفسطائياً لأن الممتنع كالممكن لا بد له من موضوع .

إن الإمكان يحد بأنه المعدوم الذي يتهيأ لأن يوجد ولا يوجد ، وهذا الممكن إنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ، ولهذا قال المعتزلة إن المعدوم ذات ما . وذلك أن العدم يضاد الوجود ، وكل واحد منهما يخلف صاحبه . ولما كان

نفس العدم لا يمكن أن ينقلب وجوداً ، ولا نفس الوجود ينقلب عدماً وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما هو الهيولي .

وفي هذا الرأي يتابع ابن رشد أرسطو ولا يحيد عنه .

ولم يقبل الفلاسفة بإعتراض الغزالي ، ورأوا أنّ رد الإمكان إلى قضاء العقل محال أو لا معنى لقضاء العقل إلّا العلم والأمور الثلاثة لا حجة للغزالي فيها : فإنّ الإقتناع وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه . وكون السواد في نفسه ممكناً لأنه إذا أخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنّما يصير ممكنا إذا قدر له هيئة في جسم .

أمّا النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن يمكنها التعلق بالأبدان .

وأصرّ الغزالي على موقفه السابق في أنّ الإمكان والوجود والإمتناع قضايا عقلية . أمّا ادعاء الفلاسفة بأنّ العلم يستدعي معلوماً خارج النفس فغير صحيح والدليل على ذلك أنّ القضايا الكلية مثل اللونية والحيوانية وسواها ثابتة في العقل عندهم ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان بل في الأذهان فقط . وأنّ الموجود في الأعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة ينتزع منها العقل القضايا المجردة .

وختم ابن رشد الجدل بتأييد الفلاسفة في هذه المسألة ، ونعت الغزالي بالسفسطة ، وقال إنّ الإمكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات .

والكلّي موجود بالقوة في الجزئيات وبالفعل في الذهن ، والعقل يجرده من الجزئيات ، ولا يوجد كلّي بدون جزئيات في الخارج .

إنّ إنكار الغزالي للكليات يجعله رائداً من رواد المذهب الأسمى الذي ذاع في الفلسفة الحديثة وقال به التجريبيون وبركلي .

لقد عرض ابن رشد في كتابه تهافت التهافت أقوال الفلاسفة العرب ، يعني بهم الكندي والفارابي وابن سينا ، وأقوال الغزالي ، حول قدم العالم . وجعل من نفسه حكماً بينهم ، فهو تارة يؤيد الفلاسفة وطوراً يؤيد الغزالي ، ومرة ثالثة يعارضهم جميعاً ويحيل على آرسطو أو يرجع إليه باعتباره الفيلسوف الذي نطق بالحق . ونشعر ونحن نتابع أقواله أنّه لا يريد أن يفصح عن رأيه

بوضوح . ولكنه في كتاب فصل المقال حزم أمره وأبدى رأيه في الخلاف بين المتكلمين الأشاعرة ، والفلاسفة بصدد قدم العالم . فذهب إلى أنّ الإختلاف يكاد يرجع إلى التسمية . لقد اتفقوا على أنّ ثمّة ثلاثة أصناف من الموجودات طرفين وواسطة . اتفقوا في الطرفين واختلفوا على تسمية الواسطة .

أمّا الطرف الأول فهو الله الذي لم يوجد عن شيء ولا من شيء أي ليس له علة أوجدته ولا مادة تكون منها . ولم يسبقه زمان ، وهو فاعل كل شيء ومُدرِكٌ بالبرهان ، وقد اتفق الجميع على تسميته قديماً . والطرف الثاني موجود وجد عن سبب ، ومن مادة ، وتقدمه زمان ، وهو يشمل الأجسام التي ندركها بالحسّ مثل الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات . وقد اتفق الجميع على تسميته محدثاً .

أمّا الصنف الثالث الموجود بين هذين الطرفين فهو لم يوجد من مادة سابقة ولكنه وجد عن علة سابقة هي الله ، ولم يتقدمه زمان ، وهذا هو العالم بأسره .

هذا العالم قال آرسطو وفرقته إنّه غير متناه في الزمان الماضي ، وقال المتكلمون إنّه متناه في الزمان الماضي . والأمر فيه بين : إنّه « أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحادث ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثاً ، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإنّ المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه محدثاً أزلياً ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناه عندهم في الماضي »[1] .

ويدعي ابن رشد أنّ الشرع يؤيد ما يذهب إليه . فالآيات المتعلقة بإيجاد العالم تنبىء أنّ صورته محدثة ، وأنّ نفس الوجود غير متناهٍ في الزمان . والآية الكريمة : ﴿ **وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء** ﴾ تفيد أنّ وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان غير المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك » . والآية الكريمة : ﴿ **يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات** ﴾ تفيد أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٢٤ ـ ٢٥ .

الوجود .

والمتكلمون لا يوافقون الشرع عندما يزعمون أنّ الله كان موجوداً مع العدم المحض أو لا يوجد في هذا نصّ أبداً . أمّا الحكماء فقد وافقوا الشرع في مسألة قدم العالم ، وهو يُتابعهم في ذلك[1] .

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .

الفصل الخامس

مشكلة المعرفة

١ ـ طبيعة المعرفة ووسائلها

احتلت مسألة المعرفة مكاناً واسعاً في الفلسفة الحديثة ، ويمكن القول إنّها تشكل الموضوع الأساسي في فلسفات بيكون وديكارت وكانط وهيوم وغيرهم .

ولم يهمل العرب هذا الموضوع ، ولكنهم لم يعيروه ذاك الإهتمام العظيم الذي نلفيه لدى الفلاسفة المحدثين . وقد ربطوه بمسألة النفس باعتبار أنّ النفس هي التي تختص بالمعرفة وعالجوا فيه طبيعة المعرفة ووسائلها ، وقيمتها ، وأصلها .

أ ـ المعرفة بنظر الكندي هي الإدراك . والإدراك نوعان ، إدراك حسيّ يدعى تصوراً وإدراك عقلي يدعى تصديقاً .

إنّ الإدراك الحسيّ يتمّ بواسطة الحواس عند مباشرة الحسّ محسوسه من أشياء مختلفة تقع في متناول الحواس الخمس .

وهي معرفة تتم باستمرار ولكنها غير ثابتة لأنّ موضوعها يتغير ويفسد دائماً ويتعرض لأنواع الحركات والزيادة والنقصان . وتتجمع صور الأشياء في المصورة التي تؤديها إلى الحافظة . وهكذا يكون موضوع المعرفة الحسية متمثلاً ، متصوّراً في نفس الإنسان الحيّ .

أمّا الإدراك العقلي فأبعد وأعسر لأنّ موضوعه الأشياء الكلية من أجناس وأنواع ، بينما موضوع المعرفة الحسية الجزئيات أو الأشخاص الهيولانية .

وإذا كانت الأشخاص أو الجزئيات متمثلة في النفس فإنّ كل ما هو معنى نوعي وما فوقه ليس متمثلاً للنفس بل هو مصدق أو محقق بفضل المبادىء العقلية ، أي الأوائل العقلية المعقولة ، اضطراراً ، كالتناقض والذاتية والتساوي الخ .

ويخلص الكندي من هذا التمييز بين الإدراك الحسّي والإدراك العقلي إلى وضع اصول المناهج التي ينبغي أن تعتمد في مختلف العلوم .

فلكلّ علم مطلوب ، ولكل مطلوب نوع من الإدراك يلائمه . وإذا استعملنا إدراكاً في غير موضعه أو لتحصيل علم لا يلائمه أخطأنا خطأ فادحاً . وقد أوضح ذلك بقوله : « وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك ضلّ أيضاً كثير من الناظرين في إدراك الأشياء التمييزية ، لأنّ بعضهم من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على مادة البرهان لما قصروا عن تميز المطلوبات . . .

فيجب أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ولا نطلب في العلم الرياضي اقناعاً ، ولا في العلم الإلٓهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإننا إذا تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالبة المقصودة . وإنْ خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مطلوباتنا » .

وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نستعمل في بحثنا الأشياء التي فوق الطبيعة بالتمثل الحسي « لأن من طلب تمثيل المعقول عمي عنه كغشاوة عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس » .

وفي الأشياء الطبيعية لا ينبغي أن نستعمل الإستدلال الرياضي ، بل ينبغي أن نستعمل التمثيل الحسي .

وكذلك ينبغي ألا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية ، بل البرهان ، وإذا لجأنا إلى الإقناع في الرياضيات غدت معرفتنا بها ظنية لا علمية[1] .

---

(١) الكندي ، الرسائل الفلسفية (الفلسفة الأولى) [طبعة عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٣] ص ١٠٦ - ١١٢ .

ولا بد هنا من التنويه بما توصل إليه فيلسوف العرب الأول من نتائج حول المعرفة :

١ - تحديد المعرفة بدقة : إنها إدراك الأشياء الحسية والمعقولة .

٢ - التمييز بين التصور والتصديق : التصور هو إدراك المحسوسات بواسطة الحواس الخمس ، والتصديق هو إدراك المعقولات من أجناس وأنواع بواسطة العقل .

٣ - التمييز بين الذات العارفة والموضوع الذي يعرف .

٤ - تحديد طرق المعرفة أو مناهجها .

ب - وإذا كان الكندي اقتصر على وسيلتين للمعرفة هما الحس والعقل فإن الفارابي أضاف وسيلة ثالثة هي المتخيلة . وعلى هذا قال بثلاثة أنواع من المعرفة هي : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الخيالية .

والمعرفة الحسية مركبة من فعل بدني وفعل نفساني . وكونها فعلاً بدنياً يقتضي اتصال الإنسان المباشر بالأشياء والمحسوسات فإذا كان الشيء بعيداً وجب الإقتراب منه ، وإذا كان دونه حاجز وجب إزالته . أما كونها فعلاً نفسانياً فلأن الإحساس ذاته فعل نفساني . ويوضح الفارابي ذلك بقوله إن الإدراك إنما هو للنفس ، وليس للحاسة إلا الإحساس . والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفصل عن المحسوس وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس وغير مدرك[1] .

ويصف الفارابي عملية الإدراك الحسي فيرى أن رسوم المحسوسات تحدث في القوى الحاسة عن الأشياء الخارجية . ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوة الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوة رسوم التخيلات في القوة المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس .

وتختص كل حاسة بنوع من الإحساس ، ولكن جميع الإحساسات تتجمع في القلب . وتشبه الحواس المخبرين ويشبه القلب الملك الذي يتلقى

---

(١) الفارابي ، الرسائل (رسالة التعليقات ، ص ٣) .

الأخبار من أنحاء مملكته « فكأن هذه الخمس منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار ، كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار وبأخبار ناحية من نواحي المملكة . والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تتجمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره ، والرئيسة من هذه أيضاً هي القلب » .

لقد ارتكب الفارابي غلطة كبيرة عندما جعل مركز الإحساس والعقل والمخيلة القلب . وهذه هي نتيجة التقليد الأعمى لأرسطو الذي سبقه إلى هذه الغلطة . والغلطة الثانية التي اقترفها أيضاً لتقليده آرسطو تشبيه المجتمع بالجسم البشري .

أما المعرفة العقلية فهي حصول رسوم أصناف المعقولات في القوة الناطقة . تلك المعقولات صنفان : معقولات بالفعل وهي الأشياء البريئة عن المادة ، ومعقولات ليست في جوهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات وكل ما هو جسم .

وقد ذكرنا في كلامنا عن قوى النفس أنواع العقل الثلاثة بنظر الفارابي وهي : العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد ودور العقل الفعال في المعرفة ، فهو الذي ينقل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل فعقل مستفاد ، وذلك بأن يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه ، منزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر . فالعقل الفعال يشبه الشمس والعقل بالقوة يشبه البصر أو العين . وتحتاج العين لتبصر الأشياء إلى النور وكذلك يحتاج العقل بالقوة ليعرف إلى شيء يرسمه فيه العقل الفعال ، هي المعقولات الأولى التي يشترك فيها جميع الناس مثل الكل أعظم من الجزء وكون المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية وغيرها من مبادىء الرياضيات ، والمبادىء التي يعرف بها الإنسان الجميل من القبيح من الأعمال . والمبادىء الميتافيزيقية التي يعرف بها الله .

ويستدل الفارابي على أن المبادىء الكلية للمعرفة لا يحصلها الإنسان بالتعلم والإكتساب أو عن طريق الحواس بحالة نفس الطفل فهي مستعدة لأن تحصل لها المعقولات الأوائل والمبادىء ، وهي تحصل لها من غير استعانة بالحواس ، بل تحصل لها من غير قصد وشعور[1] .

(١) الفارابي ، الرسائل ، رسالة التعليقات ، ص ٣ - ٤ .

ويميز الفارابي كما ميز آرسطو من قبل نوعين من العقل : العقل النظري والعقل العملي . النظري يعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم ، والعملي يعقل الجزئيات الحاضرة .

أما المعرفة الخيالية فتعتمد على القوة المتخيلة وتظهر أفعال القوة المتخيلة في المنامات وفي الوحي .

ويشرح الفارابي أثر المخيلة في المنامات قائلاً : إن القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة ، وعندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما توررده الحواس عليها ، وتكون هي أيضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة والنزوعية .

ولكن عندما تتوقف الناطقة والحاسة عن العمل كما هو الحال في النوم تنفرد المتخيلة بنفسها وتتخلى عن خدمة الحاسة والنزوعية والناطقة ، وتعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية فتفعل فيها بأن تركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض .

وللمتخيلة عدا وظيفتي حفظ الرسوم وتركيب بعضها إلى بعض فعل ثالث هو المحاكاة : فأحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك ، وأحياناً تحاكي المعقولات ، وأحياناً تحاكي القوة الغاذية ، وأحياناً تحاكي القوة النزوعية ، وتحاكي أخيراً ما تصادف البدن عليه من المزاج ، فإذا كان مزاج البدن رطباً مثلاً حاكت الرطوبة الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل السباحة والمياه . وإذا صادفت المخيلة القوة النزوعية مستعدة لشيءٍ ما مثل الغضب أو الشهوة تحركت الأعضاء للقيام فعلاً بأعمالٍ كالنكاح أو الهرب أو ضرب شخصٍ آخر .

وقد يفيض من العقل الفعال على المخيلة أثناء النوم شيء من المعقولات والجزئيات التي يعطيها العقل الفعال للقوة الناطقة . والفرق هو أن ما يحصل للقوة المتخيلة من هذه إنما يحصل بلا توسط روية ويكون أكثره من الجزئيات وأقله من المعقولات .

أما في الوحي فالأمر يكون أكثر تعقيداً ولكن المبدأ هو ذاته ، أي أن القوة المتخيلة عندما تبلغ من القوة والكمال شأواً بعيداً ، وعندما لا تستولي عليها

المحسوسات الواردة من الخارج ، وتتخلص من خدمة الناطقة ، تنصرف إلى أفعالها الخاصة في حال اليقظة ، كما هو الحال في النوم ، فتتصل بالعقل الفعال ، وتتخيل ما يعطيه إياها بما يحاكيه من المحسوسات المرئية ، فيرتسم ذلك في القوة الحاسة المشتركة ، ومن ثم تتأثر به القوة الباصرة ويرتسم فيها ، ثم يحصل منه رسوم في الهواء المضيء .

فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء ليرتسم في القوة الباصرة في العين ، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك ثم إلى المتخيلة . وهكذا يصير ما أعطاه العقل الفعال مرئياً للإنسان .

وإذا اتفق أن كانت محاكيات المخيلة لما يعطيه العقل الفعال أشياء في نهاية الكمال والجمال قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا توجد أصلاً في الواقع . وهكذا إذا بلغت المتخيلة في إنسان ما نهاية الكمال قبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو من محاكياتها من المحسوسات ، وقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ورآها . ونقول حينئذٍ أن له نبوة بالأشياء الإلهية .

ولكن الفارابي يحذر من الخلط بين الوحي الحقيقي وحال الممرورين والمجانين وأشباههم الذين تفسد أمزجتهم وتخاييلهم فيرون أشياء مما تركبه المخيلة ليس لها وجود ولا هي محاكاة لوجود[1] .

ولا بد من إبداء الملاحظات التالية حول آراء الفارابي بصدد طبيعة المعرفة ووسائلها :

١ ـ قال بوسيلة جديدة للمعرفة هي المخيلة .

٢ ـ اقترح تفسيراً للمنامات مغايراً للآراء الأسطورية السائدة في عصره وقريباً مما توصل إليه علم النفس الحديث على يد فرويد .

٣ ـ قدم تفسيراً لظاهرة النبوة . إن النبي يتلقى الوحي بواسطة العقل الفعال وهو بنظر الفارابي ملاك من الملائكة وهذا الإتصال بالعقل الفعال يتم في اليقظة بواسطة المخيلة لا بواسطة العقل . وهذا ما يميز النبي عن

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة دار المشرق ، بيروت ١٩٧٣ ، ط . ٣) ص ١٠٨ ـ ١١٦ .

الفيلسوف . إن المعرفة التي يحصل عليها النبي إنما تتم بالإتصال بالعقل الفعال بواسطة المخيلة . أما المعرفة التي يتوصل إليها الفيلسوف فتتم بالإتصال بالعقل الفعال ولكن بواسطة العقل .

٤ ـ ربط المعرفة العقلية والخيالية لدى الإنسان بالميتافيزيقيا أو بموجود ميتافيزيقي هو العقل الفعال . وقد ناقشنا مسألة العقل الفعال في باب مشكلة النفس .

قلنا إن الفارابي يميز ضربين من العقل هما العقل النظري والعقل العملي ، وعلى هذا الأساس يقسم العلوم التي تكون المعرفة أو تنتج عنها قسمين : العلوم النظرية التي تضم علم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي ، والعلوم العملية التي تضم علم السياسة وعلم الأخلاق[1] .

وقد وضع الفارابي كتاباً في إحصاء العلوم احتل مرتبة عالية أشار إليها دارسوه ، وكان له تأثير كبير على المفكرين الذين أتوا بعده ، فنسجوا على منواله أمثال ابن سينا وابن خلدون .

ويرجع هذه العلوم إلى ثمانية ، بأضافة أربعة لم ترد في كتاب التنبيه على تحصيل السعادة وهي : علم المنطق وعلم الفقه وعلم الكلام وعلم اللسان ، ودمج علمي السياسة وعلم الأخلاق في علمٍ واحد دعاه العلم المدني .

١ ـ **علم اللسان** : موضوعه اللغة وينقسم سبعة أجزاء هي :

أ ـ علم الألفاظ المفردة ، يهتم باحصاء ألفاظ اللغة على نحو ما نجد في المعاجم .

ب ـ علم الألفاظ المركبة التي تكون الأدب .

ج ـ علم قوانين الألفاظ المفردة الذي يدعى فقه اللغة .

د ـ علم قوانين الألفاظ المركبة ويدعى النحو .

هـ ـ علم قوانين تصحيح الكتابة ، وهو علم الخط .

و ـ علم قوانين تصحيح القراءة ، وهو علم القراءات .

ز ـ علم قوانين تصحيح الأشعار ، ويدعى علم العروض .

(١) الفارابي ، الرسائل (التنبيه على سبيل السعادة) ص ٢٠ ـ ٢١ .

٢ - **علم التعاليم** : يشتمل على سبعة علوم فرعية هي :

أ - علم الحساب والعدد ، وهو عملي ونظري ، العملي يفحص عن الأعداد المنطبقة على الأجسام . والنظري يفحص عن الأعداد المطلقة وما يلحقها عند زيادة بعضها إلى بعض ، أو نقص بعضها من بعض ، أو تقسيمها إلخ .

ب - علم الهندسة ، وهو أيضاً عملي ونظري : العملي ينظر في الخطوط والسطوح الكائنة في جسم محسوس كالخشب أو الحديد أو الأرض . والنظري ينظر في الخطوط والسطوح على الإطلاق . وهناك قسم من الهندسة ينظر في المجسمات .

ج - علم المناظر يفحص عن كل ما يرى وينظر إليه بالشعاعات النافذة في الأجسام وعن المرايا .

د - علم الفلك : وهو علمان ، الأول يدعي علم أحكام النجوم ، ينظر في دلالات الكواكب على ما يحدث ، والثاني علم النجوم التعليمي يبحث في أشكال الكواكب وحركاتها .

هـ - علم الموسيقى : يدرس أنواع الألحان وتأليفها وآلاتها ، وأصول استخراج الألحان والأنغام .

و - علم الأثقال : يشتمل على شيئين : الأول النظر في المقادير ، والثاني النظر في الآلات المعدة للرفع .

ز - علم الحيل أو علم الميكانيكا : هو علم ينظر في وجوه مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم السابقة على الأجسام الطبيعية وإيجادها ، ويشمل طرق صناعة آلات البناء والمسافة والموسيقى والرصد والأسلحة والمرايا والأواني إلخ .

٣ - **العلم الطبيعي** : يتناول موضوعات الطبيعة المختلفة ، ويعرفه الفارابي بأنه « العلم الذي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام . ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام ، والأعراض التي قوامها فيها »[1] وهو يضم ثمانية أجزاء أو

(١) الفارابي ، احصاء العلوم ، (مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٣١ م ، ص ٥٢) .

أبواب هي :

أ - الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها من المبادىء والأعراض .

ب - الفحص عن الأجسام البسيطة : وجودها ، أنواعها . ثم الفحص عن الأسطقسات .

ج - الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها .

د - الفحص عن الأعراض التي تعتري الأسطقسات وحدها دون الأجسام المركبة منها .

هـ - النظر في الأجسام المركبة المختلفة والمتشابهة .

و - النظر في المتشابهة كالمعادن والحجارة .

ز - النظر في المختلفة الأجزاء كالنبات .

ح - النظر في المختلفة الأجزاء المركبة كالحيوان .

٤ - **العلم الإلهي** : موضوعه ما بعد الطبيعة ، ويتفرع إلى أبواب ثلاثة هي :

أ - باب يفحص عن الموجود بما هو موجود أي الجوهر .

ب - باب يفحص عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية المختلفة ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها .

ج - باب يتناول الموجودات المجردة أو الروحية من حيث وجودها وكثرتها وتناهيها ومراتبها ، والموجود الأول وصفاته وصدور الموجودات عنها .

٥ - **العلم المدني** : موضوعه الأفعال الإرادية الصادرة عن الإنسان ، وينقسم إلى قسمين :

أ - القسم الأول يبحث في السعادة وماهيتها وتحصيلها ، والشيم وتمييز الفاضلة منها من غير الفاضلة . ويدعى علم الأخلاق .

ب - القسم الثاني يبحث في السنن التي ينبغي أن تسود في المدن والأمم الفاضلة ، والسنن السائدة في المدن والأمم الجاهلية ، ويدعى علم السياسة والإجتماع .

٦ ـ **علم الفقه** : يشتمل هذا العلم على فرعين :

أ ـ أصول الفقه أو العقائد المستمد منها الفقه .

ب ـ فروع الفقه أو الأفعال التي تنطبق عليها الأصول والتي تصدر عن المسلم في ممارسة العقيدة .

٧ ـ **علم الكلام** : يعرفه الفارابي بقوله إنه الصناعة التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها صاحب الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل ، وفي سبيل ذلك ذهب بعض المتكلمين إلى القول إن آراء الملل لا يمكن تحكيم العقل بها لقصوره عن إدراكها . وبعضهم أخذ بظاهرها وأول ما رآه مناقضاً ، وآخرون شنعوا معتقدات سائر الملل .

إن علم الكلام كعلم الفقه يضم جزئين هما : العقائد والأفعال . والفرق بينهما يعود إلى أن الأول ينصر العقائد والأفعال التي صرح بها النبي ، بينما يسلم بها الثاني ويستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .

٨ ـ **علم المنطق** : المنطق آلة الفلسفة ، به يوقف على الإعتقاد الحق والإعتقاد الباطل . وقد عرفه الفارابي بقوله : « إنه جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحوالحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات »[١] .

ويميز الفارابي بين علم المنطق وعلم النحو ، فيرى أن القدماء أطلقوا اسم المنطق على معنيين هما : التعبير والعقل . وينبغي أن نعرف نحن أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما يلفظ به والقوة على الصواب فيه بحسب عادة أهل اللغة . أما صناعة المنطق فتفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على إصابة الحق فيما يعقل . ثم إن صناعة النحو تقوم اللسان حتى لا يلفظ إلا بصواب ما جرت به عادة أهل لسان ما ، أما صناعة المنطق فتقوم الذهن كي لا يعقل إلا الصواب من كل شيء . وهكذا تكون نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات . ولا يجوز أن نخلط بينهما أو نرجع أحدهما إلى الآخر[٢] .

---

(١) الفارابي ، احصاء العلوم ، ص ١١ .

(٢) الفارابي ، التنبيه إلى سبيل السعادة ، ص ٣ .

إن علم المنطق اشتق اسمه من النطق . والنطق يُقال عند القدماء على ثلاثة معانٍ هي : ١) القول الخارج في الصوت أو العبارة . ٢) القول المركوز في النفس أي المعاني . ٣) القوة النفسية المفطورة في الإنسان ، أي ملكة العقل أو النطق .

ولما كان علم المنطق يضع قوانين النطق الخارج والنطق الداخلي أي المعاني ، وملكة النطق أي العقل ، لذا كان أحق بهذه التسمية من علم النحو الذي يقتصر على وضع قوانين تخص القول الخارج فقط[١] .

إن هذا التقسيم لعلوم المعرفة لم يبتكره الفارابي ، لقد أخذه عن آرسطوالذي قسم العلوم الفلسفية إلى نظرية تشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، وعملية تشمل العلم المدني والفن . ولكن الفارابي أضاف إليها علم المنطق الذي ابتكره آرسطو ذاته ، والعلوم العربية وهي علوم اللسان وعلم الفقه وعلم الكلام .

ج ـ ومع ابن سينا ترسخ مفاهيم المعرفة ووسائلها ، وتزداد اتساعاً وعمقاً[٢] فهو كالكندي والفارابي يحدد المعرفة بأنها الإدراك ويحدد الإدراك بأنه تمثل الإنسان حقيقة الشيء . فهو يفترض ثلاثة أمور : المدرك أو الإنسان ، والموضوع أوالشيء ، والعلاقة بينهما وهي التمثل أو الحضور بالنفس أو بالمثال .

والشيء المدرك يكون مادياً أو مفارقاً . فإذا كان مادياً كانت حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية وإذا كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الإنتزاع .

وأنواع الإدراك هي : الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل والإشراق . وقد أضاف نوعين جديدين على الفارابي هما : التوهم والإشراق .

أما الإحساس فهو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به ، محسوسة ، من المكان والزمان والوضع والكيف والكم وغيرها . والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه الهيئات التي تلحقه دون أن

---

(١) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٢) انظر : ابن سينا ، كتاب النجاة (طبعة دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٩٦ ـ ٣١ ؛ الإشارات والتنبيهات ، قسم الطبيعيات .

يجرده منها .

والتخيل هو إدراك لذات الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته ، أي أن الخيال لا يقدر على تجريد الشيء من عوارضه بصورة مطلقة ، ولكن يستطيع أن يتمثل صورته مع غياب حاملها .

والتوهم هو إدراك المعاني غير المحسوسة في الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره .

وأما التعقل فهو إدراك ماهية الشيء التي يجردها العقل من اللواحق الغريبة . وهذا في الأشياء المادية ، أما في الأشياء البريئة عن المادة أو المفارقة ، فالتعقل لا يحتاج إلى التجريد لإدراكها لأنها معقولة لذاتها .

وثمة نوعٌ آخر من المعرفة عند ابن سينا هو الإشراق وهو ضرب من الإلهام يتم عندما يتصل العقل بالفعل بالعقل الفعال ويتلقى منه المعاني والصور مباشرة .

ويضرب ابن سينا مثلاً يستقيه من القرآن يوضح مفهومه للمعرفة الإشراقية وهو الآية الكريمة : **﴿ الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكبٌ دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيءٍ عليم ﴾** .

فالمشكاة تشبه العقل الهيولاني لكونها مظلمة بذاتها قابلة للنور ، والزجاجة تشبه العقل بالملكة لأنها شفافة قابلة جيداً للنور ، والشجرة الزيتونة تشبه الفكرة لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب . والزيت يشبه الحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة . و« التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » تشبه القوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل . و« النور على النور » يشبه العقل المستفاد إذ الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها نور آخر .

والذي يخرج العقل الهيولاني إلى الملكة ومن الملكة إلى الفعل هو العقل الفعال وهو النار .

ويميز ابن سينا بين الفكرة والحدس بأن الفكرة هي حركة المعاني في الذهن طلباً للعلم ، سواء كانت متخيلة أو مخزونة في الخيال والذاكرة ، أو عقلية . وقد تؤدي تلك الحركة إلى نيل العلم وقد لا توفق إلى ذلك . أما الحدس فهو إدراك العلم دفعة واحدة دون حركة للمعاني .

أما القوة القدسية فهي أرفع درجة من الحدس . إن الناس مراتب ثلاث : منهم من له فطانة إلى حدٍ ما ويستمتع بالفكر . ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة في المعقولات بالحدس ، ومنهم من يبلغ درجة عالية من الحدس وينتقل إلى رتبة يستطيع معها أن يعرف الأمور دون تعلم وتفكير ، بفضل القوة القدسية التي حلت به .

وبرهان ابن سينا على وجود العقل الفعَّال يعتمد على القول بضرورة وجود شيءٍ ترتسم فيه المعقولات في حالة ذهول الذهن عنها أو نسيانه إياها . وعلى أن أوائل المعقولات كالكل أعظم من الجزء لا يمكن أن تكون وليدة الحس والتجربة .

هذا العقل الفعال جوهر عقلي بالفعل خارج عن جوهرنا إذا وقع بيننا وبينه إتصال ما ارتسمت منه فينا الصور العقلية الخاصة . والنفس لا تستطيع الإتصال بالعقل الفعال إلا عندما تكتسب ملكة الإتصال . هذه الملكة المسماة بالعقل بالفعل هي قوة تامة الإستعداد بها تقبل النفس إلى جهة الإشراق .

إن عمل العقل الفعال عند ابن سينا كعمله عند الفارابي ينحصر في إخراج العقل من القوة إلى الفعل . وذلك بمنحه القدرة على الإدراك وفي منحه الصور المدركة . وهو يشبهه كما شبهه الفارابي وآرسطو من قبل ، بالشمس بالنسبة للعين : « إنه يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر إلا أن الضوء للبصر يفيد القوة على الإدراك لا الصورة المدركة ، أما هذا الجوهر فيفيد القوة الناطقة قوتها على الإدراك ويحصل فيها الصور المدركة » .

والنفس بنظره قد تسعد في بعض الناس بالإتصال بالعقل الكلي من دون اللجوء إلى القياس ، أي مباشرة دون تفكير فينزل عليها الإلهام أو الوحي ، ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء .

والفرق بين ابن سينا والفارابي يقتصر على أن العقل المستفاد هو الذي

يمكنه الإتصال بالعقل الفعال عند ابن سينا . بينما يقول الفارابي إن العقل المستفاد والمخيلة يستطيع كل منهما الإتصال بالعقل الفعال وتلقي الصور منه ، المخيلة عند النبي والعقل عند الفيلسوف .

إن المعرفة الإشراقية تتحقق عند المتصوفة بشكلٍ واضح . حيث يتوصل الإنسان إلى تمثل الحق والجواهر العقلية والروحانية عندما تخلص نفسه من أدران الجسد ويشتاق إلى الله ويمر بالمقامات والدرجات التي خص بها العارفون دون غيرهم .

والإرادة هي أولى درجات العارفين . والمريد هو الذي يتحرك سره إلى القدس لينال من روح الإتصال . ثم يحتاج المريد إلى الرياضة التي تبغي ثلاثة أغراض : الأولى تنحية ما دون الحق ، والثاني تطويع النفس الأمارة ، والثالث تنبيه العقل . يعين على الأول الزهد ؛ وعلى الثاني العبادة والأيمان والذكر والوعظ ، وعلى الثالث التأمل في الذات الإلَهية ، والعشق العفيف .

إذا أمعن المريد في الرياضة مر بأوقاتٍ تشرق عليه فيها بروق تومض ثم تخمد فيرى جناب القدس ، وهكذا يعني الإشراف طلوع نور الحق على المريد .

فإذا تمادى المريد في الرياضة انقلب الوميض شهاباً بيناً ، وشعر ببهجة غامرة وفني عما حوله وعن نفسه فينظر عندئذٍ إلى الحق .

هذا هو العرفان ، إنه حصول صفات الحق للذات المريدة . ومن أحب أن يتعرف سر العرفان فعليه بالمشاهدة العملية .

ولتوضيح معنى العرفان يضرب ابن سينا مثل سلامان وأبسال . وخلاصته أن سلامان وأبسال كانا أخوين ، وكان أبسال أصغر من أخيه الذي رباه جميلاً عاقلاً عالماً عفيفاً شجاعاً . وقد عشقته امرأة سلامان وسألت زوجها أن يطلب من أخيه مخالطة أهله ، فلما خلت به أبدت له عن محبتها ، فأبى وانقبض عنها . فقالت المرأة لزوجها : زوِّج أخاك من أختي . وقالت لأختها : ما زوجتك بأبسال إلا لأشركك فيه .

وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها ، ولما دخل أبسال لمع بريق فرأى امرأة أخيه في المخدع لا عروسه ، فنفر منها ، وترك القصر وراح يقود الجيوش ويحارب ، فقررت أن تثأر منه ، فأوعزت إلى الجنود ليدبروا له

مكيدة . فتخلوا عنه في ساح المعركة ، فجُرح ، فتركوه ينزف دماً ليموت ، ولكن أنثى من الحيوان حدبت عليه فأرضعته حتى انتعش وشفي ، ورجع إلى أخيه الحزين المحاصر من قبل الأعداء فخلصه منهم وبدد شملهم .

ولما عاد مع أخيه إلى القصر دبرت المرأة مكيدة أخرى لقتله فأوعزت إلى بعض الخدم فسقاه السم فمات . فحزن عليه أخوه واعتزل الملك وناجى ربه فأوحى إليه بحقيقة الأمر ، فانتقم لأخيه بأن سقى المرأة والطابخ والطاعم السم فماتوا جميعاً .

إن سلامان يرمز إلى النفس الناطقة ، وأبسال يرمز إلى العقل النظري الذي أصبح عقلاً مستفاداً بالعلم وهو درجة العرفان التي بلغها .

وترمز امرأة سلامان إلى القوة البدنية الشهوانية والغضبية . وعشقها لأبسال يمثل ميلها إلى تسخير العقل . والبرق اللامع يرمز إلى جذبات الحق .

ولابن سينا رسالة أخرى رمزية تفصح أكثر من قصة سلامان وأبسال عن فلسفة الإشراق اسمها رسالة الطير . فيها يتصور نفسه طائراً في سربٍ كبير من الطيور يقع مع رفاقه في أشراك الصيادين ، ويحاول أن يتخلص وإياها من الشرك ، فلا يفلح فيستسلم إلى اليأس ، ويستأنس مع الطيور بالحبائل ويكاد ينسى حقيقة حريته .

ثم يمر نظره فيبصر طيوراً قد ألحت في الخروج من الشباك عدا أرجلها ، فيسألها أن ترشده إلى الخلاص فترشده . وعندئذٍ يطير وتطير معه الطيور فيجتاز الأودية وثمانية جبالٍ شواهق حتى يصل إلى مدينة يقيم فيها ملك يكشف الضر برحمته ، ويدخل عليه ابن سينا مع جماعة الطير ويطلبون منه فك أسرهم فينفذ إليهم ملكاً يخلصهم من شراكهم .

إن الطير يرمز إلى النفس التي تقع في شرك الجسد وتفقد حريتها فيه ، والذي يرشده إلى الخلاص هو شيخه الصوفي .

والجبال التي يقطعها ترمز إلى الدرجات أو المقامات التي يجتازها المريد . والملك الأعظم هو الله ، والملاك الذي يخلصه هو الموت .

وقد وضع ابن سينا تصنيفاً للعلوم على غرار الفارابي ولكنه تقيد أكثر من سلفه بتصنيف آرسطو ، ولم يضع كتاباً خاصاً في هذا الموضوع كالفارابي .

والعلوم جميعاً أقسام من الحكمة ، والحكمة هي تصور الأمور وتصديق الحقائق النظرية والعملية . والحكمة قسمان : نظرية تعلم ولا يعمل بها ، وعملية تعلم ويعمل بها . والنظرية ثلاثة أقسام : حكمة طبيعية تتعلق بالأجسام المتغيرة والمتحركة . وحكمة رياضية تتعلق بما يجرده الذهن عن الأشياء المتحركة . وحكمة أولى تتعلق بالموجود غير المتغير والمتحرك .

والحكمة العملية ثلاثة أقسام أيضاً هي : الحكمة المدنية وموضوعها تعاون أفراد المدينة على مصالحهم . والحكمة المنزلية موضوعها العلاقات التي ينبغي أن تسود أهل المنزل . والحكمة الخلقية وموضوعها الفضائل المختلفة . ومبادىء هذه الحكمة تستفاد من الشريعة الإلهية (عيون الحكمة ، ص١٦ - ١٧) .

٢ - قيمة المعرفة

وجدنا الفلاسفة العرب ابتداء من الكندي حتى ابن سينا يهتمون بتحديد المعرفة ووسائلها ، ولم يأبهوا بالبحث عن قيمتها . فجاء الغزالي ليسد هذه الثغرة .

وهو يرى أن الإنسان متعطش إلى المعرفة بفضل غريزة فطرية وضعها الله في جبلته هي العقل .

هذه الغريزة تدفع الإنسان إلى التفتيش عن حقائق الأمور وتحمل المشقات والنصب في سبيل إدراكها .

وثمة دافع آخر يحث المرء على طلب الحقيقة هو اختلاف الناس فيها وتشعب طرقهم وتباين مناهجهم وصراعهم فيما بينهم وكل منهم يدعي أنه على حق وأن الآخرين على باطل .

ولكن ما هي الحقيقة التي ينشدها الناس ؟ إنها بنظر الغزالي « العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معها ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائلٌ : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل

ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه في هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلمٍ يقيني »[1] .

إن تحديد الغزالي لليقين أو العلم الحقيقي يذكرنا بمفهوم الفيلسوف الفرنسي ديكارت له . فمعيار الحقيقة هو الوضوح والتمييز برأي ديكارت ، أو إنكشاف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم برأي الغزالي .

ويحدد الغزالي العلم بقوله : « إن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة من المواد بأعيانها وتبعاتها وكيانها إذا كانت مفردة »[2] .

ومما يلفت النظر في كلام الغزالي هو أنه في تحديده لليقين ضرب مثلاً مأخوذاً من الرياضيات ، ولم يضرب مثلاً مأخوذاً من الإلهيات أو الطبيعيات أو الأخلاقيات . وهذا اعتراف بوضوح هذا العلم وحقيقة معلوماته . وهذا ما يذهب إليه أقطاب الفلسفة الوضعية أمثال راسل وغيره .

على ضوء هذا المفهوم للعلم اليقيني راح الغزالي يفحص ما تلقاه من معارف عن طريق التقليد والحس والعقل والحدس .

أما التقليديات التي أخذها عن أهله ومجتمعه فلا تثبت على المحك ، ولا تتوافر فيها شروط العلم اليقيني ، ويقرر أنها لا يقين فيها .

فيعمد إلى فحص الحسيات والضروريات ظناً منه أنها جلية لا مجال فيها للخطأ ، ولكنه يصاب بخيبة أمل فيها أيضاً ، ويعبر عن ذلك قائلاً : « فأقبلت بجدٍ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً . وأخذ هذا الشك يتسع فيها حيث يقول : « من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر في الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، (طبعة جميل صليبا ، بيروت ١٩٨٣ ، ط ١١ الصادرة عن دار الأندلس) ص ٨٢ .
(٢) الغزالي ، الرسالة اللدنية .

متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . . . »[1] .

إن المعرفة الحسية غير يقينية . لأن الحواس تقدم لنا معلومات خاطئة عن المحسوسات . ولذا ينبغي عدم الركون إليها والثقة بها . وفي ذلك يتابع الغزالي الشكاك اليونان وأفلاطون ويتقدم ديكارت .

وبعد الحسيات انتقل الغزالي إلى العقليات يعرضها على المحك ويعلل نفسه بصحتها قائلاً : « فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، فهو لا يكون حادثاً قديماً ، وموجوداً معدوماً وواجباً محالاً »[2] .

ولم يستطع الغزالي في البدء القطع في حقيقة المعرفة العقلية فتوقف عن الحكم واعترته أزمة شك عنيفة استمرت حوالي شهرين حملته على عدم الثقة بالعقليات أيضاً بعد أن سحب ثقته من التقليديات والحسيات ، وكان سبب شكه في العقليات تأثره بالمتصوفة الذين يقولون أنهم يتوصلون إلى المعرفة الحقة عن طريق المشاهدة لا عن طريق العقل « ويزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هي الموت إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات الإنسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن . . . »[3] .

وانتهت تلك الأزمة بالعودة إلى الثقة بالعقليات ، وتم له ذلك لا بحجج منطقية ولكن « بنور قذفه الله في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . »[4] .

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٨٤ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٨٤ ـ ٨٥ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .
(٤) المصدر عينه ، ص ٨٦ ـ ٨٧ .

ويتضح من كلام الغزالي أنه لم يوافق المتصوفة على تعطيل دور العقل في المعرفة ، كما أنه لم يوافق الفلاسفة على الإعتماد اعتماداً كلياً على العقل في تحصيلها ، بل وقف موقفاً وسطاً وقال بمصدرين للعلم اليقيني هما الحدس الصوفي والعقل ، بالإضافة إلى مصدرٍ ثالث هو الشرع أو النقل .

ويذهب الغزالي إلى أنه ينبغي الجمع بين العقل والنقل وعدم الإقتصار على واحدٍ منهما لأن كلا منهما متمم للآخر ولا معاندة بينهما ، ويشبه العقل بالبصر والقرآن بالشمس ، ولا يستغني أحدهما عن الآخر . والمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثال المتعرض لنور الشمس وهو مغمض الأجفان فلا فرق بينه وبين العميان . إن العقل مع الشرع نور على نور . وعلى هذا الأساس انتقد الغزالي الحشوية الذين أهملوا العقل واتبعوا الظاهر واعتمدوا على التقليد والجمود ، كما انتقد الفلاسفة والمعتزلة الذين قدموا العقل على الشرع ، فوقع الحشوية في التفريط ووقع المعتزلة والفلاسفة في الإفراط . والصواب في نظر الغزالي الإقتصاد والجمع بين العقل والنقل على حد سواء[١] .

إن العقل ضروري لفهم الشرع كما أنه ضروري لتحصيل العلوم الطبيعية والرياضية بالتجربة والاستنباط . ولكنه قاصر عن إدراك الحقائق الإلّهية أو الوصول بنفسه إلى استنباط الأحكام الدينية ، ومن ثم كانت ضرورة إرسال الأنبياء ، ومن هنا كان تيه الفلاسفة الذين ادعوا معرفة الأمور الإلّهية بطريق العقل وحده . إن تلك الأمور الإلّهية لا تدرك إلا بالكشف الباطني الصوفي وبالإعتماد على تعاليم الشرع .

أما الشرع فمن عمل النبوة ، والنبوة طور وراء العقل كما أن العقل طور وراء الحس والتمييز . وفي طور النبوة تنفتح للإنسان عين أخرى يبصر بها الغيب وأموراً أخرى يعجز عنها العقل والإحساس . ولذلك نرى العقل لا يصدق النبوة لأنه طور لم يبلغه فيظن أنه غير موجود[٢] .

وأما المعرفة الصوفية فقريبة من المعرفة النبوية ، بل هي ضرب منها . وهي تتم ، لا بطريق العقل والإستدلال ، بل عن طريق الحدس أو الذوق بعد أن يمر السالك في مقامات وأحوالٍ مختلفة يتطهر قلبه بالكلية عما سوى الله

(١) الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد الفصل الأول .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

ويستغرق بالكلية في الله وأخيراً يفنى في الله وينتهي الأمر إلى قرب من الله يتخيل معه طائفة الحلول وطائفة الإتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ بنظر الغزالي ، ومن لابسته تلك الحالة لا ينبغي له أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره　　فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر[١]

إن الغزالي لا يوافق المتصوفة في ادعائهم أنهم يشاهدون الله في فنائهم . إن مشاهدة الله أو رؤيته بالعين لا تتم في هذه الحياة ، بل بعد الموت . إنهم يعرفونه فقط ، وهذه المعرفة عبارة عن انطباع صورة الحضرة الربوبية في قلب العارف كما تنطبع مثلاً صورة العالم المحسوس في الحاس فكأنه ينظر إليه وإن أغمض عينيه .

أما الفناء الذي يتحدث عنهم المتصوفة فهو استغراق الإنسان في الله وذلك بأن يفنى عن نفسه حتى لا يحس بشيءٍ من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الخارجة عنه ولا من العوارض الباطنة فيه . وعند الفناء يتوقف عمل الحواس والعقل والخيال . ويعرج الإنسان إلى العالم الأعلى ويطالع الوجود الحقيقي وينطبع له الملكوت ويتجلى له قدس اللاهوت وتتمثل له جواهر الملائكة وأرواح الأنبياء والأولياء في صور جميلة ويفيض عليه بواسطتها بعض الحقائق وذلك في البداية فإذا علت درجته جوبه بصريح الحق في كل شيء . فإذا رد إلى هذا العالم المُجازى الذي هو كالظلال نظر إلى الخلق نظر مترحم عليهم لحرمانهم من مطالعة جمال حضرة القدس وتعجب من قناعتهم بالظلال وانخداعهم بعالم الغرور والخيال .

والغزالي إذ يردد هذه الأقوال يذكرنا بأفلاطون الذي قال إن هذا العالم الحسي ليس سوى خيال وأشباح للعالم الحقيقي عالم السماء أو عالم المثل . ولكنه يعبر عن ذلك بقالبٍ آخر فيقول إن ثمة عالمين عالم الخلق وعالم الأمر . أما عالم الخلق فهو الذي تقع عليه المساحة والتقدير وهي الأجسام وصفاتها ، بينما عالم الأمر لا يتطرق إليه التقدير . والعالم الجسماني لا وجود حقيقة له بل إن ذلك العالم كالظل من الأجسام ، وليس لظل الإنسان حقيقة الإنسان ، وليس للشخص حقيقة الوجود بل هو ظل الحقيقة ، والكل من صنع الله تعالى » .

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ١٤١ .

وتتضح أفكار الغزالي عندما يتحدث عن أقسام العلم . إنه قسمان : شرعي وعقلي . الشرعي نوعان : نوع يدور حول أصول الدين يندرج فيه علم التوحيد أو علم الكلام ، وعلم التفسير ، وعلم الأخبار ، وعلوم اللغة من نحوٍ وشعر ومفردات وعروض كعلوم مساعدة . ونوع يدور حول فروع الدين يدعي علم الفقه ويتشعب إلى ثلاثة : العبادات والمعاملات والأخلاق .

أما العلوم العقلية فثلاث مراتب : المرتبة الأولى تشمل علمي الرياضة والمنطق . العلم الرياضي يتفرع إلى الحساب والعدد والهندسة والفلك والتنجيم . والعلم المنطقي الذي يبحث في المفردات والقضايا والقياسات . والمرتبة الثانية المتوسطة تشمل العلم الطبيعي الذي ينظر في مراتب الموجودات وينقسم إلى علم الآثار العلوية وعلم المعادن وعلم الكيمياء وعلم الطب وعلم خواص الأشياء . وأما المرتبة الثالثة العليا فهي علم الفلسفة الذي يدور حول الموجود والصانع وصفاته وأفعاله وخلق العالم والعقول المفارقة والملائكة والنبوة والرؤيا .

وللصوفية علم خاص يشتمل على الحال والمقام والوجد والسكر والمحو والفقر والفناء[1] إلخ . . . .

ويقوِّم الغزالي هذه العلوم ، فيرى أن الرياضة علم برهاني لا سبيل إلى جحده ولا يتعلق بالأمور الدينية نفياً ولا إثباتاً ، وكذلك علم المنطق . ولكن لهما آفة أنهما يحملان على حسن الظن في الفلاسفة .

أما علم الطبيعة فلا ينبغي إنكاره ، ولكن يجب الإعتقاد أن الطبيعة مسخرة لله .

أما العلم الذي كثرت أغاليط الفلاسفة فيه فهو العلم الإلهي . وقد أحصى الغزالي عشرين غلطة كفرهم في ثلاثة منها هي قولهم بقدم العالم ، وقولهم بعدم حشر الأجساد ، وقولهم إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات . وبدَّعهم في السبع عشرة الباقية[2] .

---

(١) الغزالي ، الرسالة اللدنية (طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٩) ص ٩٦ - ١٠٦ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٩٤ - ١١٦ : تهافت الفلاسفة ، المقدمة .

وعلم الصوفية أسمى هذه العلوم وأكثرها يقيناً وحقاً . وقد عبر عن ذلك بقوله : « إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الحق خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السِيَر ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق »[1] .

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ١٣٩ .

٣ ـ أصل المعرفة

تناول المتكلمون ناحية ثالثة من موضوع المعرفة هي أصلها أو علتها وكيف تحدث ؟

وقد ميزوا بين الإدراك والعلم . الإدراك محله الحواس ، والعلم محله القلب (العقل) .

وقال أكثر المتكلمين : « لا يجوز أن يكون الإدراك فعلاً للشيء الذي أدركه المدرك »[١] . بينما قال آخرون : إنه فعل للشيء الذي أدركه . فالرؤية فعل للوارد .

وهناك رأي ثالث يذهب إلى إن العلم موجود في حالة استتار في القالب قبل لقاء المعلوم . فإذا زال مانعه وقع ولم يحدث لأنه كان قبل ذلك موجوداً .

ويرى صالح قبة إن الإدراك من فعل الله ، فهو الذي يخترعه اختراعاً في الإنسان ولا يجوز أن يفعله الإنسان .

ويرى ضرار بن عمرو أن الإدراك كسبٌ للعبد ، وخلق لله .

ولكن معظم المعتزلة يذهبون إلى أن الإدراك فعل للعبد ومحال أن يكون فعلاً لله . . . ولكنهم اختلفوا في علاقته بالإرادة . فقال فريق منهم إنه عمل إرادي وقال آخرون إنه فعل الطبع[٢] .

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٦٩ .

وأقدم القائلين بأن المعرفة فعل إرادي بشر بن المعتمر[١] . فهو يزعم أن جميع المعارف تقع من الإنسان مختاراً بما في ذلك معرفة الله ورسوله والعلم بشرائعه ، ومعرفة الأخبار الماضية وصدقها ، والأمصار النائية على اختلافها ، والمعرفة التي تتم بالحواس الخمس إلا ما ورد عليها بغتة .

ودليل بشر على أن إدراك الحواس عمل إرادي أن الفاتح بصره لو لم يفتح لم يبصر ، والفتح من عمل الإرادة .

ودليله على أن معرفة الله فعل إرادي أيضاً قوله : إن تلك المعرفة تكون إما ابتداء وإما لعلة النظر المتقدم . فإذا حدثت على الإبتداء لم تكن اضطراراً بل فعل اختيار . وإن حدثت عن نظر متقدم كانت من فعل الإنسان الناظر .

وذهب النظام[٢] مذهباً آخر فقال إن المعارف ثمانية سبعة منها اضطرار وواحد اختيار . والإختيار كالعلم بالله ورسوله وتأويل كتابه . وكل ما احتاج إلى النظر والتفكر . أما المعارف الإضطرارية فخمسة منها من الحواس وواحدة منها تتعلق بالأخبار وواحدة تتعلق بالكلام الموجه إلى المخاطب . وقد جعله معمر بن عباد السلمي معرفة الذات وأضاف إلى الثمانية علمين هما : علم الإنسان بأنه قديم أو محدث ، ثم علمه بأنه محدث وليس بقديم .

وقد تابع الجبائيان والقاضي عبد الجبار[٣] بشر بن المعتمر وقالوا : إن المعرفة وليدة النظر والإرادة وليست فعل الطبع .

بيد أن الجاحظ خالف الجميع وجاء بنظرية جديدة في المعرفة فقال إنها طباع في الإنسان .

وقد رد على النظام الذي قال إن العلم بالله ورسوله وتأويل كتابه وسائر ما يقتضي نظراً وتفكيراً هو باكتساب . بقوله : « إن العلم بأن تلك المعرفة اكتساب هل هو باكتساب أم باضطرار ؟ فإن قال : باكتساب ، قيل له : أوليس خلاف ذلك أجمع باكتساب ؟ . . فإن قال : نعم ، قيل له : فإذا كان اعتقاد الحق واعتقاد الباطل باكتساب أفليس كل واحد من المكتسبين عن نفسه

(١) الجاحظ ، المسائل والجوابات في المعرفة .
(٢) المصدر عينه .
(٣) القاضي عبد الجبار المغني ، ج ١٢ ، ص ٤ ـ ٣١٥ (مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٥) .

على الصواب ؟ فإن قال : نعم ، قيل له : أوليس كل واحد منهما ساكن القلب إلى مذهبه واختياره ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فما يؤمن المحق من الخطأ ؟ وليس سكون القلب وثقته علامة للحق ، لأن ذلك لو كان علامة لكان المبطل محقاً ، إذ كان قد يجد من السكون والثقة ما لا يجد المحق »[١] .

واذا احتج النظام وأتباعه بأن الفرق بين المحق والمبطل هو أن الأول يستشهد الضرورات بينما لا يستشهدها الثاني ، أجاب الجاحظ : هل رأيتم أحداً اكتسب علماً أو نظر في شيء إلا وادعى أن علمه يقوم على الضرورات ؟

فإذا احتجوا بأنهم على حق لأنهم استشهدوا الضرورات ، أجاب الجاحظ : إذا كان ذلك كذلك فلِمَ تختلفون في أمورٍ عديدة ؟

إنّ معرفة الله ورسوله تتم بنظر الجاحظ باضطرار لا باكتساب والدليل على ذلك « أنّ الناس لم يعرفوا الله إلاّ من قبل الرسل ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق والزياد والنقصان » .

إنّ الله موجود لأنّ الرسل أخبروا أنّه موجود . ولكن هل الرسل صادقون فيما أخبروا ؟ وهل نعرف صدق الرسل باضطرار أم باكتساب ؟

يُجيب الجاحظ : بالقطع أنّ تلك المعرفة تتم باضطرار . ودليله على انها باضطرار هو أنّ الحكم على صدق النبي يقتضي مقدمات ينبغي أن تكون حاصلة لدى الإنسان مثل إصدار الحكم وهو تمييز بين الحجة والحيلة ، واختبار أمور الدنيا لمعرفة الممكن من الممتنع ، والعادة ومجرى الطبيعة من المعجزة .

هذه المقدمات الضرورية يحصل عليها المرء من التجارب التي تمر به منذ ولادته ، وهو على غيرِ وعيٍ بها ودون قصد إليها . فإذا حصلت عنده هذه المقدمات وأصبح بالغاً « سخّر الله سمعه للخبر المثلج وبصره للشاهد المقنع على يدي الرسول الصادق » فلا يحتاج عند معاينة رسولٍ يُحيي الموتى أو يُبرىء الأكمه أو الأبرص أو يفلق البحر إلى تفكيرٍ ولا امتحان لأنّه فرغ من كل ذلك[٢] .

وقد واجهت نظرية الجاحظ صعوبات جمّة واعتراضات عنيفة من أبي

(١) و(٢) الجاحظ ، المسائل والجوابات في المعرفة (ضمن رسائل الجاحظ الكلامية) .

هاشم الجبائي وأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم .

وأهم إعتراضات القاضي عبد الجبار[١] تنصبّ على نتائج القول بأنّ المعرفة طباع . فإذا كانت المعرفة بالطبع فلا يصح أن يذمّ الله الإنسان أو يحاسبه لإعراضه عن النظر والتدبر بينما يحمد العاقل لأجل النظر والتدبير عملاً بالآية الكريمة : **﴿ أفلا يتدبرون القرآن ، أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض ﴾** إلخ .

وإذا أرجع الجاحظ المعرفة إلى المحل ألزمه ذلك نفي القدرة . والجاحظ يقول : على العكس أنّ الإنسان قادر على أفعاله .

وإذا كانت المعرفة تقع طباعاً فما الحاجة إلى بعث الرسل ؟

إنّ زعم الجاحظ أنّ المعرفة تقع بالطبع يؤدي إلى القول إنّ العلم لا يتولد من النظر . وهذا خطأ فادح بنظر القاضي عبد الجبار[٢] لأنّ النظر هو الذي يولّد العلم ولا علمٍ بلا نظر ، وإذا رأينا الناس يختلفون في إدراك الحقائق على الرغم من أنّهم جميعاً ينظرون فلأنّهم لا ينظرون في الأدلة على وجهٍ واحد .

إنّ النظر يعني الفكر والفكر هو تأمل حالة الشيء والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة في أخرى .

وللفكر أو النظر موضوع وموضوعه هو الشيء الذي يتأمله ولا بدّ من توافره ليكون هناك معرفة .

أمّا شروط تولّد العلم أو المعرفة فهي العقل والدليل إلى جانب النظر والموضوع . وهكذا نجد النظر يؤدي إلى توليد العلم إذا كان نظراً من عاقل في دليل معلوم على الوجه الذي يدلّ .

والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الذي يختص به العالم .

والحقّ أنّ القاضي عبد الجبار لم يفهم نظرية الجاحظ فهماً تاماً . فالجاحظ

(١) القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج ١٢ ، ص ٣١٦ - ٣٥٧ .
(٢) المغني ، ج ١٢ ، ٤ - ١٣ .

لم يقل إنّ العلم لا يتولد عن النظر ، بل نراه يؤكد أنّ العقل يحتاج ليعرف إلى التفكير الطويل والشحذ المتواصل والتجارب التي تحنكه .

والقاضي يخضع عمليات التفكير عند الإنسان لإرادته بينما يقول الجاحظ إنّها غير خاضعة لإرادته . والواقع أنّ عمليات العقل لا تتحكم بها الإرادة . لا عمل للإرادة سوى توجيه العقل إلى التفكير ، أمّا العمليات التي تتم داخل العقل وتؤدي إلى المعرفة فلا أثر فيها لعمل الإرادة أو سلطانها .

ويخطىء القاضي عندما يزعم أنّ علاقة صحة العلم هي سكون النفس إلى ما تعلمه لأنّ الجاهل بنظر الجاحظ قد تسكن نفسه إلى ما يعتقده صواباً .

إنّ العقل بنظر الجاحظ غريزة فطرية كسائر الغرائز التي تولد معنا . وهي تعمل حسب قوانين خاصة بها وليس للإرادة عليها سوى تأثيرٍ محدود[1] .

ولكن العقل يخضع إلى حوافز أو مؤثرات خارجية في عمله ، وبذا يكون الجاحظ قد سبق بافلوف إلى إبراز أثر المنبهات الخارجية في عملية التفكير .

غير أن الجاحظ يخطىء عندما يقول أن الناس لم يعرفوا الله إلا عن طريق الرسل ولم يعرفوه قط عن طريق الحركة والسكون والزيادة والنقصان إلخ . فلقد استدل آرسطو على المحرك الأول من الحركة التي لاحظها في الكون . وقد ردد في أماكن عديدة من كتاب « الحيوان » أن حكمة الله بادية في هذه المخلوقات التي برأها .

وقد ميز الفارابي وابن سينا بين نوعين من المعرفة : حسية تتم بواسطة الحواس ، وعقلية تتم بواسطة العقل الفعال . أما الغزالي فيميز بين طريقين لتحصيل العلم : التعلم الإنساني والتعلم الرباني . والرباني على وجهين : تعلم من خارج وتفكر . والتفكر هو استفادة النفس من العقل الكلي وهو الوحي النبوي، أو من النفس الكلية وهو الإلهام الصوفي أو العلم اللدني[2] .

(١) انظر حول نظرية الجاحظ في المعرفة كتابنا « المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١٣٩ - ١٦٦ .

(٢) الغزالي ، الرسالة اللدنية . يذهب الغزالي إلى أنّ التعلم هو استفادة شخص من شخص آخر . أمّا التفكير فإستفادة النفس من العقل الكلي (الوحي) أوالنفس الكلية (الإلهام) . ويقول إنّ العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض ، والتعلم هو إخراج العلم من القوة إلى العقل . وفي هذا الرأي يتابع أفلاطون .

٤ - تقويم :

بصدد مشكلة المعرفة يمكن القول أن الفلاسفة العرب قللوا من شأن المعرفة الحسية وجعلوها أدنى درجة من المعرفة الحدسية . وقد عزا الفلاسفة ذلك إلى تغير هذه المعرفة بتغير موضوعاتها وعدم استقرارها . كما عزوه إلى الأخطاء التي تتعرض لها هذه المعرفة . وقد ركز الكندي والغزالي على هاتين الآفتين ومال إليهما ابن سينا وابن خلدون .

بيد أن المتكلمين المعتزلة اعتمدوا موقفاً مخالفاً ، فالنظام والجاحظ وسواهما من شيوخ الإعتزال أعلوا من شأن المعرفة الحسية ودعا الجاحظ صراحة إلى الملاحظة والتجربة وكان لا يثق إلا بما يؤيده الحس ويشهد به العيان .

ويبدو أن منحى المعتزلة ضعف وتلاشى بعد سيادته في العصر العباسي الذهبي . وكُتب النصر للمنحى الحدسي الذي يقول إن الإلهام هوالمصدر الأهم للمعرفة ، وقد تمثل في مقولة الوحي الديني عند الأشاعرة والفقهاء عامة ، وفي مقولة العرفان والمشاهدة عند الصوفية ، وفي مقولة العقل الفعال عند الفارابي وابن سينا . إن مقولة العقل الفعال ليست سوى صورة معدلة لمقولة النبوة لأنها تذهب مثلها إلى أن الإنسان يستطيع أن يتصل بجوهرٍ روحي مفارق سام بواسطة العقل المستفاد أو بواسطة المخيلة ويستمد منه المعرفة .

إنّ انتصار المنحى الحدسي أدّى إلى نتائج خطيرة في المجتمعات العربية والإسلامية أهمها الصدوف عن العلوم التجريبية الحسية . هذا الصدوف أدّى إلى إهمال تلك العلوم ومن ثمّ إلى ضعفها وانقراضها بعد الإزدهار الذي عرفته في العصر العباسي ، والذي تمخض عن مدنية شامخة وتقدمٍ في مختلف ميادين الطب والفلك والرياضة والفيزياء والكيمياء والإجتماع .

إنّ العلوم التجريبية الحسية تعتمد على الاعتقاد بقوانين ثابتة تجري عليها الطبيعة يمكن اكتشافها والإفادة منها في الصناعة والزراعة والطب والبناء الخ . . . ومن يقول مثل الغزالي بانعدام السببية وعدم وجود قوانين ثابتة يُبطل العلم كما يلاحظ ابن رشد .

الفصل السادس

مشكلة النبوة

أ ـ النبوة من أخطر المشكلات التي واجهتها الفلسفة العربية ، لأنّ إثباتها يدعم وجود الله وسائر المعتقدات الدينية ، ونفيها يقوض أسس الدين . فالإيمان ليس سوى تصديق النبي ، والنبي هو المخبر عن الله وسائر المعتقدات الدينية ، ولذا كان موضوع النبوة ذا صلة وثيقة بموضوع الربوبية .

وجوهر النبوة هو الوحي . والوحي يقوم على اتصال النبي بالله الذي يكلفه هداية الناس وإبلاغهم رسالة منه تتضمن تعاليم الدين . والمشكلة هنا هي تعليل عملية الوحي تعليلاً مقنعاً .

ونجد في الفكر العربي حلولاً عديدة لمشكلة النبوة أهمها : الحلّ الذي اعتمده المعتزلة وهو الحلّ الذي تبناه الأشاعرة ، والحل الذي توصل إليه الفلاسفة ، والحلّ الذي نلفيه عند المتصوفة .

ب ـ أمّا المعتزلة فقد حلوا المشكلة بإثبات النبوة ذاتها أي بالبرهنة على وجودها . وقد اهتم الجاحظ بهذا الموضوع وعالجه باسهاب في رسالة « حجج النبوة » كما عاد إليه في مواضع عديدة من كتبه « كالبيان والتبيين » ، و« مسائل وجوابات في المعرفة » ، و« استحقاق الإمامة » .

يربط الجاحظ بين النبوة والربوبية . ويقول : إنّ معرفة الله تتمّ بواسطة الأنبياء وليس عن طريق الحركة والسكون والزيادة والنقصان كما يدعي الفلاسفة ، وفي هذا يخالف الجاحظ آرسطو وأتباعه ؛ كما يخالف بعض شيوخ

المعتزلة كأبي الهذيل العلّاف والنظّام اللذين قالا : بأنّ الإنسان يمكنه معرفة الله بالنظر والاستدلال ، وفي هذا يقدم الجاحظ النبي على الفيلسوف وَيُبَوِّىءُ الوحي مرتبة أسمى من مرتبة العقل . إنّ بعث الأنبياء ضروري للناس لأنّهم لا يدركون مصالحهم بأنفسهم ويعجزون عن التوصل إلى معرفة تعاليم الدين بعقولهم . وعندما أراد الله من الناس أن يعبدوه بعث فيهم رسله وقال : **﴿ لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل ﴾** .

ويميز الجاحظ[١] بين النبي والرسول . فالرسول هو الذي يبتدىء الملّة ويحمل الشريعة . أمّا النبي فلا يحمل شريعة بل يؤكد ما أتى به الرسول .

ومعنى ذلك أنّ الرسول أعلى مرتبة من النبي .

والنبي بنظر الجاحظ ليس سوى إنسان كسائر الناس يولد ويموت ويأكل ويشرب ، ويلبس الثياب ، ويتزوج النساء ، وينام ، ويغضب ويرضى . ولكنه يختلف عنهم بسمو خلقه وبُعد نظره وحكمته وتلقيه الوحي وبلاغته .

ولا يشكّ الجاحظ في حقيقة النبوة ، فهي أمرٌ ثابت لا يعتريه وهن . وهذا هو السبب في إحجام السلف عن جمع حججها لظهورها واستفاضة أمرها بينهم . ولكنّ بعض الناس في عصره شكوا في وجود النبوة وصحتها لضعف العناية وقلة المبالاة والحداثة ولإقبالهم على دقيق الكلام قبل علمهم بجليله ، مما حمله على جمع حجج النبوة لتكون تنبيهاً لمن نسيها أو عمي عنها ، وبرهاناً لمن جحدها أو شكّ فيها سواء كان مخدوعاً أو حدثاً مغروراً .

إنّ اتفاق الناس على مجيء النبي محمد في زمنٍ معين وبلادٍ معينة على الرغم من اختلاف طبائعهم دليل على نبوته . فالناس متباينو الطباع ولا يمكن أن يتفقوا على تخرص الخبر الواحد في المعنى الواحد . فإذا أجمعوا على أنّه قد ظهر في الجزيرة العربية رجل قرشي في زمن معيّن وبشّر بملّةٍ معينة فهذا يعني بالضرورة أنّه وُجد حقاً .

وكذلك الإخبار عن الغيب والدعاء المستجاب ، دليلٌ آخر على نبوة

(١) راجع حول آراء الجاحظ في النبوة كتابنا « المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، الفصل الثالث « الجاحظية » الفقرة ب . وراجع رسالة النبوة ، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية التي نشرناها (طبعة دار الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧) .

محمد . لقد كان النبي يعرف ضمائر الناس وما يأكلون ويدخرون ، وكان يدعو الله فيستجيب دعاءه . فعندما اشتدّ عليه أذى العرب دعا الله أن يجدب أرضهم ويحبس المطر عنهم فأصيبوا بالجفاف والقحط حتى مات الشجر والمواشي وانتشرت المجاعة . ثمّ طلب منه أن يغيثهم فلبى طلبه وانهمرت الأمطار وعمّ الخصب . كذلك سأل النبي الله أن يمزق ملك كسرى لأنّه رفض دعوته إلى الإسلام ومزق كتابه ، فمزّق الله ملكه وقضى على دولته .

بيد أنّ أهمّ الأدلة على نبوة محمد نظم القرآن الكريم فهو المعجزة الكبرى التي أتى بها محمد ولم يقوَ أحدٌ من العرب على محاكاتها . لقد تحدى النبي العرب أن يأتوا بمثله فلم يستطيعوا رغم شهرتهم بالبلاغة واللسن . ويرفض الجاحظ ما ذهب إليه أستاذه النظّام من أنّ معجزة القرآن لا ترجع إلى نظمه بل إلى انصراف العرب عن معارضته رغم قدرتهم على ذلك . إنّ هذا لا يجوز على العدد الكبير من العقلاء مع اختلاف عللهم وشدّة عداوتهم وتحدّي النبي إيّاهم . والأصحّ بنظر الجاحظ القول أنّ العرب عرفوا عجزهم فكفوا عن معارضة القرآن لكي لا يفتضح أمرهم .

ويرى أبو عثمان أنّ الأنبياء أتوا بمعجزاتٍ تتلاءم مع أزمانهم ، فموسى فلق البحر وقلب العصا حية لأنّ السحر كان غالباً على أهل زمانه فتحداهم بأعمال تفوق السحر ولا تخرج عن جنسه . وعيسى أحيا الموتى وأبرأ المرضى لأنّ الغالب على أهل زمانه الطب وكانت العامة تعظّمه . أمّا محمد فقد جاء بالقرآن معجزة البلاغة لأنّ العرب كانوا يجلون البيان .

ويورد الجاحظ حجة رابعة على نبوة محمد هي اجتماع الأخلاق الرفيعة فيه من صبرٍ وحلم ووفاء وزهد وجود ونجدة وصدق وكَرَم عشيرة وتواضع وعلم وحفظ وبلاغة وعفو . وهذه الأخلاق لم تتوافر في إنسان قط توافرها في النبي محمد .

ج ـ بعد الجاحظ لم يتوقف المعتزلة عن معالجة موضوع النبوة ، فقد بحثه القاضي عبد الجبار وبتوسع في « المغني » وتناول معظم المسائل التي تناولها الجاحظ وتابعه في بعض الآراء دون أن يشير إليه .

فهو يميز مثل الجاحظ النبي والرسول . إنّ لفظة نبي تفيد الرفقة إذا لم تهمز ، وتفيد الإخبار والإعلام إذا همزت . ولفظة الرسول مشتقة من أرسل أي

بعث ، ويفترض وجود مُرْسِلٍ هو الله ومُرْسَلٌ هو الرسول الذي يحمّله الله رسالة ليؤديها إلى الناس . ولا بدّ من أن يقبل الرسول تحمّل الرسالة وتأديتها ، ويدعو الناس إلى القبول منه ، كما لا بد من أن يظهر الله على يديه المعجز ليدلّ على صدقه فيما يدعيه(١) .

وهو ينظر في حسن بعثة الرسل ، ويقرر أنّها حسنة على خلاف ما تزعمه البراهمة ، وحجتهم هي أنّ الرسالة تناقض ما في العقول . أمّا حجة القاضي فهي أنّ الرسالة لا تناقض ما في العقول بل إنّها تؤكد ما في العقول وتفعله ، وهي تعرف المكلف مصالحه ، وتنبه وتحذر ، وتدعو إلى المعروف وتنهي عن المنكر ، وهي تتضمن عدا ذلك أموراً لا يعرفها الملكف بعقله كوجوب الطهارة في الصلاة ، وتأدية الزكاة بعد الحول لا قبلة إلخ(٢) وهي قبل كل شيء لطف ومصلحة للبشر(٣) . ومتى ثبت أنّ الرسالة حسنة ومصلحة وجب على المكلفين العمل بها(٣) .

كما ينظر في المعجز ويعتبره أمراً ضرورياً لا بدّ منه في النبوة لتثبت وتقبل . والمعجز هو الفعل الذي تنتقض به العادة ، ويتعذر على الناس القيام بمثله ، ويقع من الله حقيقة أو تقديراً ، ويختص بمن يدعّي النبوة ليتمّ التصديق له(٤) . إذا توافرت هذه الشروط الأربعة في فعل عُدّ معجزاً . ولذا يرفض القاضي عبد الجبار ادّعاء من يجيز ظهوره على الكذاب لأنّه ينتفي حينئذٍ التفريق بين الصادق والكاذب والنبي والمتنبي ، وادّعاء من يجيز ظهوره على الصالحين لأنّه لو كان يظهر على الصالحين لظهر على السلف الصالح من الصحابة ، وادّعاء من يجيز إظهاره على النبي غير المرسل لأنّ اظهار المعجز واجب لأجل ما حمل من رسالة والنبي لا يحمل رسالته ، وادّعاء من يجيز ظهوره على الأئمة لأنّ إظهاره لا يحسن إلاّ على من يأتي بشريعة والإمام لا يأتي بشريعة . وادّعاء من يجيز ظهوره على السحرة والكهنة والممخرقين لأنه يستحيل عندئذٍ التمييز بين النبي والساحر والممخرق والمحتال . ويمكن التمييز بين المعجزات وأعمال السحر بأنّ المعجزات لا تدخل في مقدور العباد البتة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص

(١) القاضي عبد الجبار ،المغني ،ج ١٥، ص ٩ ـ١٨(طبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٣) .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٧ ـ ٩ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٣٠ ـ ١٤٦ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ١٩٩ .

وقلب العصا حية ، بينما تدخل أعمال السحر في مقدور العباد بضروبٍ من العلاج الشديد والآلات المختلفة والحيل المتكلفة على نحو ما كان يظهر على يد السحرة .

أمّا صفات النبي فهي الصدق ، وعدم الكتمان والسهو والغلط ، والأخلاق الكريمة . والصدق واجب لأنّ الغرض من البعثة تعريف المصالح ونقل الرسالة نقلاً صحيحاً ، والكذب ينافي ذلك . وعدم الكتمان والسهو والغلط واجب أيضاً لأنّ الكتمان يتنافى مع تأدية الرسالة والسهو والغلط يفسدانها . أمّا الأخلاق الكريمة فتعني عدم ارتكاب الكبائر لأنّها تُنَفِّرُ من النبي وتدفع الناس إلى عدم الثقة به . وفيما عدا ذلك يستوي النبي مع غيره من الناس حتى أنّه لا تجب عصمته في الصغائر التي لا تُنفر(١) .

والناس مكلفون بمعرفة حال النبي وشرائعه ، وبما أنّهم لم يشاهدوه جميعاً كان عليهم معرفة ذلك بالإخبار ، ومن ثمّ مسّت الحاجة إلى الكلام على الإخبار . والخبر كلام يصحّ فيه الصدق والكذب ولا يصحّ خروجه من كونه صدقاً أو كذباً إلى وجهٍ ثالث . ولمعرفة صحة الخبر يجب أن ينظر في أحوال الخبر والمخبر : الخبر ينبغي أن لا يخرج عن العادة ، والمخبر يجب أن يكون صادقاً وعالماً بما أخبر عنه ، وأن يكون عدد المخبرين أكثر من أربعة . ويشترط في الجماعة التي تنقل الخبر أن تبلغ من الكثرة مبلغاً لا يتفق الكذب منها ، وأن لا يكون ثمة ما يحملها على الكذب من تواطؤ أو نحوه ، وأن لا يكون ما خبرت عنه يحتمل الإلتباس والإشتباه(٢) .

إنّ العلم بنفس محمد الذي وُلد بمكة وهاجر إلى المدينة وأُوحي النبوة ، وكذلك العلم بالقرآن الذي جاء به وجعله دلالة نبوته ، يعرف بالخبر اضطراراً لا بالإستدلال ولهذا لم يعتمد المعتزلة في اثبات نبوة محمد على المعجزات ، بل جعلوا المعجزات مؤكدة للنبوة واعتمدوا في تثبيت النبوة القرآن الذي جمع بين الدلالة والإعجاز . واعجاز القرآن يرجع إلى فصاحته ، والفصاحة تقوم على جزالة اللفظ وحسن المعاني معاً(٣) . فالقرآن معجز لأنّه تعذر على المتقدمين في

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٧٩ ـ ٣١٦ .
(٢) المصدر ذاته ، ج ١٥ ، ص ٣١٧ ـ ٤٠٨ ، ج ١٦ ، ص ٩ ـ ٤٧ .
(٣) المصدر ذاته ، ج ١٦ ، ص ٢٥١ ـ ١٥٢ : ويقول ثمامة بن أشرس إنّ النبي لا يحتاج إلى معجزة أكثر من اشتقاقه شريعته .

الفصاحة معارضته رغم تحديهم المتكرر ، وهو يشبه المعجزات التي أتى بها الأنبياء كإحياء الموتى وقلب العصا حيّة . ويرفض القاضي عبد الجبار الرأي القائل إنّه معجز لنظمه الفريد ، والرأي القائل إنّه معجز من حيث صرفت هممهم عن المعارضة مع قدرتهم عليها . ولكنه يورد ثلاث أدلة أخرى على إعجازه هي : سلامته من التناقض والإختلاف في لفظه ومعناه ، واحتواؤه على الشريعة التي تستقيم على طريقة العقل ، والإخبار عن الغيوب . وهي أمورٌ لا تصدر عن رجل أمّي لم يختلف إلى العلماء كمحمد ولا بدّ أن تكون من لدن الله[1] .

وثمّة معجزات كثيرة عدا القرآن تدلّ على نبوة محمد أهمها : مجيء الشجرة وعودها إلى مكانها وسقي الكثير من الماء القليل ، واطعام الجماعة الكثير من الطعام اليسير ، وحنين الجذع ، وتسبيح الحصى ، وانشقاق القمر ورد الشمس إلخ[2] .

د ـ وتابع الأشاعرة المعتزلة في اثبات النبوة وقالوا إنّ الله بعث الرسل إلى خلقه ، أوّلهم آدم أبو البشر وآخرهم محمد ، وعددهم ثلاث مائة وثلاث عشر ، وعدد الأنبياء أكثر من ذلك .

وفرقوا بين النبي والرسول كما فعل المعتزلة من قبل ، فالنبي هو كل من نزل عليه الوحي من الله على لسان ملك وأتى بنوع من الكرامات الناقضة للعادات . أمّا الرسول فهو كالنبي يتلقى الوحي ولكنه يختصّ أيضاً بشرع جديد أو بنسخ بعض أحكام شريعة سابقة .

وقالوا بنبوة موسى وعيسى ، ولكنهم معتقدون أنّ عيسى لم يُقتل بل رُفع إلى السماء وإنّه سينزل إلى الأرض بعد خروج الدجال فيقتله والخنزير ويريق الخمور ويصلي إلى الكعبة ويؤيد شريعة محمد ويعمل بتعاليم القرآن .

والنبي بنظرهم أفضل من الملاك والولي ، وهو معصوم عن الخطأ والذنب ولكنه لا يبلغ درجة الألوهية .

ولا بدّ للنبي من معجزة تدلّ عل نبوته ، والمعجزة أمر يظهر على خلاف

(١) المصدر ذاته ، ج ١٦ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٤ .
(٢) المصدر ذاته ، ج ١٦ ، ص ٤٠٧ ـ ٤٢٣ .

العادة ولا يقدر الناس على معارضته . وكرروا قول المعتزلة بأنّ القرآن هو معجزة محمد الكبرى وإنّ إعجاز القرآن يكمن في بلاغته . كما ذكروا من معجزات محمد سائر المعجزات التي أوردها المعتزلة كإنشقاق القمر وتسبيح الحصى ، ونبوع الماء على أصابعه ، ولكنهم خالفوا المعتزلة بقولهم إنّ المعجزات قد تظهر على غير الأنبياء من الأولياء[1] .

هـ ـ وحاول الفلاسفة أن يأتوا بحلٍّ آخر لمشكلة النبوة يختلف عن الحلّ الذي اعتمده المتكلمون . وكان الفارابي رائداً في هذا المضمار . فقال إنّ النبوَّة ضربٌ من الإتصال بين العقل الفعال والمخيلة .

إنّ العقل الفعال بنظره جوهر روحاني مفارق يحتل المرتبة العاشرة في سلسلة العقول الثواني ، مهمته إبلاغ الإنسان السعادة والكمال ، وذلك بإعطائه المعاني الكلية العلمية والخلقية والميتافيزيقية وكذلك المعقولات المجردة والجزئيات المحسوسة التي تنقل عقل الإنسان من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل . ويشبه العقل الفعال الشمس ويشبه عقل الإنسان الهيولاني البصر ، ويشبه ما يعطيه العقل الفعال النور . فكما أنّ النور يصيِّر الأشياء المرتبة بالقوة مرئية بالفعل ، ويصير العين المبصرة بالقوة متبصرة بالفعل ، هكذا العقل الفعال يصير العقل الهيولاني الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل بفضل ما يفيض عليه من المعاني الكلية والمعقولات والجزئيات المحسوسة[2] .

وإذا تزود العقل الإنساني بجميع المعقولات أضحى عقلاً مستفاداً ، وغدا مستعداً أكثر للإتصال بالعقل الفعال وهذه الدرجة لا يبلغها سوى الفلاسفة .

والعقل الفعال لا يفيض على العقل البشري فقط بل يفيض أيضاً على المخيلة . والمخيلة قوة من قوى النفس الخمس وهي الغاذية والحاسة والنزوعية والناطقة والمتخيلة . وتلعب المخيلة دوراً هاماً في فلسفة الفارابي متعدد الأبعاد .

إنّ القوة المتخيلة تحدث في الإنسان من المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس . ثمّ إنّها تركب المحسوسات وتفصلها لتشكل منها تركيبات مختلفة

(١) عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥ .
(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ ـ ١٠٣ .

بعضها كاذب وبعضها صادق . ويقترن بها نزوع إلى ما تتخيله .

ومركز القوة المتخيل القلب وليس لها أعضاء أخرى . وهي ترأس المحسوسات وتتحكم بها وتتصرف بأمرها . ولكنها تخضع للقوة الناطقة التي تحدث بعدها وتعقل المعقولات وتميز الجميل والقبيح وتحصل العلوم ، وترأس جميع القوى النفسية .

أمّا علاقة المتخيلة بالقوة النزوعية فيوضحه الفارابي على الشكل التالي : « إذا تشوّق تخيل شيء ماء نيل ذلك من وجوه : أحدها يفعل بالقوة المتخيلة ، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى ، أو تمنى شيء ما تركبه القوة المتخيلة ، والثاني ما يرد على المخيلة من احساس شيء ما ، فتخيل إليه من ذلك أمر ما إنّه مخوف أو مأمول ، أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة »[1] .

إنّ القوة النزوعية أو الإرادة تخدم الحاسة والمخيلة والناطقة . ذلك لأنّ « الإحساس والتخيل والرؤية ليست كافية في أن تعمل دون أن يقترن إلى ذلك تشوّق إلى ما أحس أو تخيل أو روى فيه وعلم ، لأنّ الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت »[2] .

وللقوة المتخيلة وظيفة ثالثة ، عدا حفظ الصور المحسوسة وتركيبها بأشكالٍ مختلفة ، هي المحاكاة أثناء النوم التي تتولد فيها الأحلام . إنّ المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة ، وعندما تكون هاتان القوتان تعملان تكون المتخيلة مشغولة بما تورده الحواس عليها وما تسأله الناطقة إيّاه . وعندما تتوقف الحواس والناطقة عن العمل مثل ما يعرض في النوم تفرغ المتخيلة من خدمتها فتعكف على ما حفظته من رسوم المحسوسات الباقية لديها تتصفحها وتركبها وتفصلها كما تشاء ، وتحاكي بها ما يرد إليها من الحواس ، ومن القوة الغاذية والقوة النزوعية ، كما تحاكي ما تصادف عليه البدن من المزاج . « فإذا صادفت مزاج البدن رطباً ، حاكت الرطوبة بترك المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة فيها »[3] .

وهي تحاكي القوة النزوعية كما حاكت مزاج البدن إذا صادفتها مستعدة

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٩١ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .   (٣) المصدر عينه ، ص ١٠٩ .

لإنفعال ما مثل الغضب أو الشهوة . فتنبري لتركيب الأفعال والأشكال التي تعبر عن ذلك الإنفعال . وقد تستعين بأعضاء البدن لتنفيذ تلك الحركات والأفعال والأشكال . كما يحدث لمن ينزع إلى النكاح أو الضرب أو الهرب . ويشرح الفارابي هذه المحاكاة بقوله : « من ذلك ، إنّ مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح ، حاكت المتخيلة ذلك المزاج بأفعال النكاح ، فتنهض أعضاء هذا الفعل للإستعداد نحو فعل النكاح ، لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت ، لكنّ محاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة . وكذلك في سائر الإنفعالات وكذلك ربما قام الإنسان من نومه فضرب آخر ، أو قام ففر من غير أن يكون هناك وارد من خارج ، فيقوم بما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة »[1] .

وتحاكي المتخيلة أخيراً القوة الناطقة وذلك بأنّ تقلّد المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة بالمحسوسات التي لديها . فإذا كانت تلك المعقولات في نهاية الكمال مثل السبب الأول أو الله والأشياء المفارقة حاكتها بأفضل المحسوسات وأكملها مثل الأشياء الحسنة المنظر . وإذا كانت تلك المعقولات ناقصة حاكتها بأحسن المحسوسات وأنقصها مثل الأشياء القبيحة المنظر . مع العلم أنّ المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة تفيض عليها من العقل الفعال[2] .

أمّا الوظيفة الرابعة التي يعزوها الفارابي للمتخيلة فهي الإتصال بالعقل الفعال وتلقي الوحي عنه . وهذا ما ندعوه النبوة . بيد أنّ المتخيلة لا تستطيع أن تبلغ هذا الشأن إلّا إذا أصابت منتهى الكمال والنمو . وقد عبّر عن ذلك بقوله : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة »[3] .

فالنبي إذن إنسان يتمتع بمتخيلة كاملة وقوية جداً بحيث لم تعد

(١) المصدر عينه ، ص ١١١ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١١١ ـ ١١٢ .   (٣) المصدر عينه ، ص ١١٥ .

المحسوسات الواردة إليها من الخارج تستولي عليها استيلاء كلياً ، ولا الأوامر الصادرة إليها من الناطقة في الداخل تحتكرها لخدمتها . إنّها متخيلة حرةً تسخر القوى الأخرى لخدمتها وتنطلق نحو عالم السماء لتصل بالعقل الفعال وتتلقى منه المعقولات والجزئيات وتحاكيها بما لديها من الصور الحسية . ويتمّ ذلك في اليقظة وهذا ما يميز الوحي عن الحلم . ففي الحلم تحاكي المتخيلة القوى الناطقة والحسية والنزوعية والبدنية وتخدمها وتلبي رغباتها . أمّا في الوحي فتكون المتخيلة هي السيدة وتستخدم سائر القوى .

ويصف الفارابي عملية الإتصال بين العقل الفعال والمتخيلة فيقول : إنّ ما يعطيه العقل الفعال تحاكيه المتخيلة بالمحسوسات التي لديها على الشكل التالي : ترتسم المعقولات والجزئيات التي تفيض عن العقل الفعال في الحاسة المشتركة ، ثمّ تنفعل بها القوة إلى الهواء المضيء بواسطة شعاع البصر ، وبعدئذٍ تتبع تلك الرسوم طريق العودة ، فتعود في الهواء الخارجي لترتسم في العين ، وتنعكس من العين إلى الحسّ المشترك بمحسوسات في غاية الجمال والكمال «ويقول الذي يرى ذلك إنّ لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً »(١) .

وينبه الفارابي إلى حالاتٍ مشابهة لحالة النبوة ولكنها لا ترقى إلى مرتبتها السامية . فدون حالة النبوة نقع على حالة من يتخيل هذه الأشياء التي يراها النبي ، ولكنه لا يراها ببصره . ودون هذه الحالة حالة من يحلم ، أي يرى جميع هذه الأشياء في نومه فقط . ويعبر هؤلاء عن حالاتهم بالرموز والألغاز والتشبيهات ويتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً كثيراً « فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ، ولا يقبل المعقولات . ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات . ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ، ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه . ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات . ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه . ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الأكثر . والناس أيضاً يتفاضلون في هذا »(٢) .

(١) المصدر عينه ، ص ١١٥ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١١٦ .

عدا حالتي المتخيلين والحالمين توجد حالة مرضية يفسد فيها مزاج الإنسان وتخايليه ، فتركب المتخيلة أشياء لا وجود لها ، ولا تُحاكي أي موجود . تلك هي حالة الممرورين والمجانين وأشباههم(١) .

و- اقتفى ابن سينا أثر الفارابي في تعليل النبوة وعزاها إلى إتصال النبي بالعقل الفعال . وهو يقول كالفارابي : إنّ عقل الإنسان يكون هيولانياً قبل حصول المعقولات فيه ، ويُسمى عقلاً بالملكة عندما تحصل فيه المعقولات الأولى ، ويُدعى عقلاً بالفعل أو مستفاداً عندما تحصل له المعقولات كاملة . وبهذا العقل بالفعل تقبل النفس إلى جهة الإشراق وتتصل بالأمور القدسية .

والعقل الفعال أو الكلّي جوهر عقلي قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر ، إلاّ أنّ الضوء يفيد القوة على الإدراك فقط الصورة المدركة ، أمّا هذا الجوهر فيفيد القوة الناطقة قوتها على الإدراك ويحصل فيها الصور المدركة . فهو الذي يخرج بالعقل من الهيولاني إلى الملكة ، ومن الملكة إلى الفعل . وعلة ذلك أنّ الصور العقلية الأولى كالكل أعظم من الجزء ، وامتناع اجتماع النقيضين إلخ . . لا يمكن أن تكون وليدة الحس والتجربة ، وإنّما هي مستفادة من فيض إلهي ، ولا يمنعها من الإتصال الدائم به إلاّ البدن . ومتى فارقت النفس البدن اتحدت به ، أي بالعقل الكلّي أو العقل الفعال .

ثمّ إنّ النفس الناطقة تلجأ إلى القياس لاكتساب الحقائق المنطقية مثل الأجناس والأنواع والفصول ، ولتحقيق الأمور الطبيعية كالهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة ، ولتصور الأمور الإلّهية كالوجود والعدم والجوهر والعرض وإثبات الله والنفس . ويدعى العقل البشري في هذه المرحلة عقلاً بالملكة .

وبعد أن يحصل العقل المعقولات كاملة ينتقل إلى مرحلة ثالثة فيُدعى عقلاً بالفعل أو عقلاً مستفاداً . وهذا العقل المستفاد يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال دون اللجوء إلى قياس ، أي مباشرة دون تفكير ، فينزل عليه الإلهام أو الوحي ، ولن يحظى بهذه المرتبة سوى الأنبياء .

فالوحي إذن ليس سوى ضرب من المعرفة الإشراقية . تتمّ بإتصال العقل

(١) المصدر عينه ، ص ١١٦ .

بالفعل أو المستفاد بالعقل الفعال وتلقي المعاني والصور منه مباشرة[1] .

والنبي ليس سوى إنسان يملك استعداداً خاصاً لبلوغ هذه المرتبة . وهذا الإستعداد يقوم على حيازة قواه النفسانية لخصائص ثلاث هي : سماع كلام الله ، ورؤية ملائكته ، وقد تحولت إلى صورة يراها ، واستكمال نفسه عقلاً بالفعل[2] .

لم يكتفِ ابن سينا بشرح عملية الوحي عند النبي بل حاول أن يثبت النبوة فأتى ببرهان اجتماعي يقول إنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش منفرداً لأنّه يحتاج إلى مساعدة بني جلدته لقضاء حاجاته من طعام ولباس ومأوى . وعلى هذا الأساس نفسر تكون المجتمعات والمدن . وعندما يجتمع الناس تنشأ العلاقات والمعاملات ، وهذه المعاملات تحتاج لضبطها واتمامها إلى سنة وعدل . « ولا بدّ للسنة والعدل من سان ومعدل » يخاطب الناس ويلزمهم السنة هو النبي . ولو ترك الناس وشأنهم لاختلفوا وتنازعوا واعتدى قويهم على ضعيفهم . إنّ الحاجة إلى هذا الإنسان السان والمعدّل أشدّ من الحاجة إلى انبات الشعر على الأشفار والحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين وغيرها من المنافع الضرورية للبقاء . ولا يجوز أن لا يهتمّ الله بهذا الأمر ولا يقع تحت عنايته « فواجب إذاً أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات التي أخبرناها »[3] .

هذه السنة التي يأتي بها النبي بأمر الله ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه تقوم على تعريف الناس أنّ لهم صانعاً واحداً قادراً عالماً ، من حقه أن يطاع لأنّه له الخلق ، وأنّه « قد أعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي » .

ولا ينبغي أن يشغل النبي الجمهور بشيءٍ فوق مستوى عقولهم كأن يقول لهم إنّ الله لا ينقسم بالقول ولا هو خارج العالم ولا داخله . فإنّهم لا طاقة لهم على فهم هذه المباحثات والمقايسات . ويجب أن يعرفهم عظمة الله برموز وأمثلة

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، القسم الأخير .
(٢) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٣٥ : النجاة ، ص٣٣٤ .
(٣) ابن سينا ، النجاة ص ٣٣٩ .

قريبة المتناول منهم . وكذلك يجب أن يصوّر لهم المعاد بشكل تطمئن إليه نفوسهم[1] .

وبما أنّ النبي لا يوجد في كل وقت لأنّ « المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة »[2] لذا دبر النبي لبقاء ما يسنّه فأمر بالصلاة والصوم والأعياد والإحتفالات والحج والجهاد إلخ . والقصد فيها جميعاً استمرار الناس على معرفتهم بالله والمعاد . ولولا هذه العبادات والفرائض لنسي الناس الشريعة ولاندثرت بعد قرن أو قرنين من ظهور النبي .

ويستعين ابن سينا بالمصطلح الطبي في شرح قيمة العبادات . إنّها منبهات ، والمنبهات تكون « حركات أو إعدام حركات تفضي إلى حركات » .

فالصلوات مجموعة حركات ، والصوم إعدام الحركات . بيد أنّه وإن يكن اعداماً للحركات ، يحرك الطبيعة ويذكر بالله كالصلاة . ولذا يكثر في العبادات في ذكر الله والمعاد وإلّا انعدمت الفائدة منها . وفي العبادات نجد إلى جانب المنبهات منافع دنيوية للناس ، وهذا واضح في الحج والجهاد .

ويلاحظ انّ ابن سينا يفهم الدين على ضوء الفلسفة . ولذا يميز بين العامة والخاصة . ويعني بالخاصة الفلاسفة . إنّ العامة لا يعرفون عن الله والمعاد سوى ما ورد في الشرع . فالله هو الخالق القادر الذي لا يشبهه شيء .

والمعاد هو الجنة والنار أو المعاد البدني . أمّا الفلاسفة فلديهم تصوّر أوسع كثيراً عن الله ، وتصوّر مختلف عن المعاد . المعاد بنظرهم هو السعادة والشقاوة التي للأنفس . « والحكماء الإلهيون رغبتهم في اصابه هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جلب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول . . »[3] .

إنّ الشقاوة هي تعلق النفس باللذات البدنية والشهوات الجسمية . أمّا السعادة فهي تنزيه النفس عن الهيئات البدنية وبلوغ النفس الناطقة لما لها ،

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠ .
(٢) المصدر عينه ، ص ٣٤١ .
(٣) المصدر عينه ، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

وكمالها الخاص بها يتحقق بمعرفة مبدأ العالم أي الله ، والجواهر الشريفة الروحانية والأجسام السماوية ، والنظام الآخذ من الجوهر الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه : وحينئذٍ تصبح « عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهِداً لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بحاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وحائراً في جوهره »[١] .

ز ـ وبحث الغزالي في النبوة وحاول إيجاد تفسير مختلف عن تفسير أسلافه من المفكرين العرب . فرأى أنّ الإنسان يولد خالياً من المعرفة ، ثمّ يكتسبها بواسطة الإدراك ، وكل إدراك يختصّ باطلاع الإنسان على جنس من الموجودات . فاللمس الذي يخلق أولاً يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها ولكنه عاجز عن إدراك الألوان والأصوات . والبصر يدرك الألوان والأشكال ، والسمع يدرك الأصوات والنغمات ، والذوق يدرك الطعوم .

وعندما يبلغ المرء السابعة من عمره ينتقل من طور المحسوسات إلى طور التمييز فيدرك أموراً زائدة على المحسوسات .

ثمّ ينتقل إلى طور ثالث أرقى من طور التمييز يظهر فيه العقل الذي يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً زائدة على الطورين السابقين .

وبعد طور العقل يوجد طور آخر يظهر فيه إدراك جديد « تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى »[٢] هو ظهور النبوة .

ويؤكد الغزالي أنّ كل طور من هذه الأطوار الأربعة عاجز عن مدركات الطور الذي يعلوه . فالعقل معزول عن إدراك الغيب والتمييز معزول عن ادراك المعقولات ، والحس معزول عن مدركات التمييز .

ومن ينكر النبوة أو يشكّ فيها إنّما يفعل ذلك لأنّه لم يمرّ بطورها فيظنّ أنّه غير موجود ، مثل الأكمه الذي ينكر الألوان والأشكال إذا لم يكن قد سمع بها من قبل . إنّ هذا المنكر أو الشاك لا يصدق أنّ « من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه احساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب »[٣] . وحجته

(١) المصدر عينه ، ص ٣٢٨ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ١٤٥ .

(٣) المصدر ذاته ، ص ١٤٦ .

أنّ القوى الحاسة هي سبب الإدراك ، وهي تدرك الأشياء إذا كانت حاضرة ، فكيف تدركها وهي غائبة ؟ وقد جهل أنّ ثمّة عيناً وراء الحسّ والعقل يدرك بها الإنسان الغيب وأموراً أخرى يعجز عنها العقل والحواس .

ويقدم الغزالي أدلة على النبوة كالنوم ، والطب والتنجيم ، والذوق الصوفي .

فالنائم يدرك ما سيحدث في المستقبل بشكلٍ صريح ، أو متنكر .

وعلوم الطب والنجوم لا تدرك بالعقل بل بالهام إلّهي ولا سبيل إليها بالتجربة . إنّ بعض أحكام النجوم لا تقع إلاّ في كل ألف سنة مرة ، فكيف نعرف ذلك بالتجربة ؟ وخواص الأدوية وقدرتها على الشفاء لا تُدرك بالتجربة والعقل .

وثمّة نموذج عن النبوة هو الذوق الصوفي .

إنّ المتصوفة إذا بلغوا حال الفناء يرون أموراً خارجة عن نطاق الحواس والتمييز والعقل . فالذوق كالمشاهدة .

هذه بعض الأدلة على امكان النبوة ، أمّا الدليل على حصولها لشخص معين فيتأتى من معرفة أحواله إمّا بالمشاهدة أو بالتواتر أو التسامع . فمن يعرف الطب والفقه يمكنه أن يحكم مثلاً على جالينوس بأنّه طبيب ، وعلى الشافعي بأنّه فقيه إذا اطلع على كتبهما . وكذلك من يعرف معنى النبوة يدرك أنّ النبي محمد في أعلى درجات النبوة إذا نظر في القرآن والأخبار والعبادات .

أمّا المعجزات فليست في نظر الغزالي من الأدلة الكافية واليقينية على النبوة ، وينبغي أن تعضد بالقرائن الكثيرة الأخرى . قيمتها قيمة الخبر الواحد الذي يحتاج لإفادة اليقين إلى أن يصبح متواتراً عن جماعة . وقد عبّر الغزالي عن رأيه هذا بقوله : « فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعباناً ، وشق القمر ، فإنّ ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنّه سحر وتخييل ، وإنّه من الله تعالى إضلال فإنّه يضل من يشاء ويهدي من يشاء »[١] .

(١) المصدر عينه ، ص ١٤٩ .

ويؤكد الغزالي أنّ العقل كما هو عاجز عن فهم حقيقة النبوة عاجز أيضاً عن كنه تأثير العادات وأسرارها . إنّ العبادات أدوية أعدها الأنبياء لشفاء القلوب من مرض الشك والإلحاد تشبه الأدوية التي أعدت العقلاء خاصيتها التي تؤثر في كسب الصحة إلاّ بتقليد الأطباء الذين أخذوها عن الأنبياء ، كذلك أدوية العبادات المقدرة من الأنبياء « لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة من عقل العقلاء بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة ، لا ببضاعة العقل » . إنّ العبادات مركبة من أفعال مختلفة « حتى أنّ الركوع نصف السجود ، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر ، ولا يخلو ذلك عن سر من الأسرار ، وهو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلاّ بنور النبوة ، ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط بطريق العقل لها حكمة ، أو ظنّ أنّها ذكرت على الإتفاق ، لا عن سرّ إلهي فيها يقتضيها بطريق الخاصية »[1] .

واضح أنّ الغزالي ينتقد هنا ابن سينا الذي فسّر العبادات تفسيراً عقلياً وقال إنّها عبارة عن أفعال وحركات يقصد منها التذكير بالله ، وجلب بعض المنافع الدنيوية . وقال إنّ ابن سينا فهم العبادات فهماً خاطئاً حتى أنّه جوز شرب الخمر لنفسه لأنّه لا يشربها تلهياً بل تداوياً وتشافياً[2] .

إنّ ابن سينا في رأي الغزالي يثبت النبوة بلسانه ويسوّي أوضاع الشرع على الحكمة ، ومن كانت هذه صفته يكفر بالنبوة . إن الإيمان بالنبوة يقوم على الإقرار « بإثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، كعزل البصر عن إدراك الأصوات والسمع عن إدراك الألوان وجميع الحواس عن إدراك المعقولات »[3] .

لقد بلغ النبي محمد هذا الطور الذي وراء العقل ، وانفتحت له العين التي ينكشف منها الغيب ، ودليل ذلك ما ظهر عليه من الأفعال ، ومن أخبار الغيب التي وردت في القرآن وعلى لسانه ومن تحقق ما تنبأ به في آخر الزمان[4] .

---

(١) المصدر عينه ، ص ١٥٢ .
(٢) المصدر عينه ، ص ١٥٧ .
(٣) المصدر عينه ، ص ١٦٢ .
(٤) المصدر عينه ، ص ١٦٧ .

ح - وقد توقف ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ م) عند مسألة النبوة ليدلي برأيه فيها . فقال : إن القرآن هو الدليل القاطع على نبوة محمد ، أما خوارق الأفعال مثل قلب شيء إلى شيء آخر فلم يشأ أن يتخذها أدلة على نبوته ، وبرهان ذلك هو أنه لم يتحد الناس بالخوارق والكرامات التي ظهرت على يديه ، بينما تحداهم بالقرآن . ويستشهد أبو الوليد بآياتٍ قرآنية تؤيد ما ذهب إليه . فهناك آيات تشير إلى صدوفه عن خوارق الأفعال التي نُسبت إلى الرسل السابقين مثل موسى وعيسى منها : ﴿ **وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الأرض ينبوعاً** ﴾ والآية : ﴿ **وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا كذب بها الأولون** ﴾ والآية : ﴿ **سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً** ﴾ . وثمة آياتٍ توضح بجلاءٍ أنه اعتمد القرآن معجزة تحدى قومه بها مثل الآية : ﴿ **فأتوا بعشر سور مثله مفتريات** ﴾ والآية : ﴿ **قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا** ﴾ .

ويبني ابن رشد دليله على أصلين . الأول يقول : إن الأنبياء هم صنف من الناس يصنعون الشرائع للبشر بوحي من الله لا بالتعليم . والثاني يقول : إن كل من وضع الشرائع بوحيٍ من الله فهو نبي . ويستند الأصل الأول إلى الأخبار المتواترة التي اتفق عليها الفلاسفة والناس - عدا الدهرية الذين لا يعبأ برأيهم - « على أن ههنا أشخاصاً من الناس يوحى إليهم بأن ينهوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجميلة ، بها تتم سعادتهم ، وينهون عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة . وهذا فعل الأنبياء »[1] . وقد نبه القرآن إلى هذا الأصل بقوله تعالى : ﴿ **إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده** ﴾ وقوله : ﴿ **وكلم الله موسى تكليماً** ﴾ وقوله : ﴿ **قل ما كنت بدعاً من الرسل** ﴾ .

أما الأصل الثاني فقد أسنده ابن رشد إلى الطبيعة والقرآن . فهو يعتبر أن من يضع الشرائع بالوحي نبي بالبداهة ، ومعروف بنفسه ، ولا شك فيه في الفطرة الإنسانية . فكما أن فعل الطب هو الإبراء ومن أبرأ المرضى يكون طبيباً ، كذلك من وضع الشرائع بوحيٍ من الله فعَلَ فِعْلَ الأنبياء ، ومن يصدر عنه هذا الفعل يكون نبياً . وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد هذا الرأي مثل الآية :

---

(١) ابن رشد ، فلسفة ابن رشد ، ص ١١٤ .

﴿ يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم ﴾ والآية : **﴿ لكن الله يشهد بما أنزل إليك ، انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله الله شهيداً ﴾** .

القرآن إذن هو الخارق والمعجز الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة في محمد . وقوام إعجازه يتوقف على وجوه يذكر منها ابن رشد ثلاثة : الأول : أن الشرائع التي تضمنها لا تُكتسب بتعلم ، بل يُوحى بها إلى النبي . والثاني الإعلام بالغيوب ، والثالث : النظم .

والوجه الأول هو الأهم ، ونحن نعرف أن الشرائع التي انطوى عليها القرآن، العلمية منها والعملية ، منزلة من لدن الله ، كما نعرف أن القرآن هو كلام الله ، بطرقٍ عدة أهمها : إن معرفة وضع الشرائع تقتضي معرفة الله ، والسعادة والشقاوة البشرية . ومعرفة الله لا تحصل إلا بعد معرفة جميع الموجودات ، ومعرفة السعادة والشقاوة البشرية مرهونة بمعرفة النفس وجوهرها ومصيرها بعد الموت ، أو المعاد . وهذه المعارف محدودة في الشرائع ولا تتبين إلا بالوحي أو يكون تبينها بالوحي أفضل . وبما أن القرآن يتضمن هذه المعلومات على أتم وجه : « عُلم أن ذلك بوحي من عند الله ، وإنه كلامه ألقاه على لسان نبيه »[1] .

وقد أشار القرآن إلى هذه الصفة في النبي في قوله تعالى : **﴿ وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون ﴾** . وقوله : **﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم ﴾** وقوله : **﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ﴾** .

ويذكر ابن رشد طريقاً آخر ليدل على أن شريعة محمد موحاة وليست بتعلم ، تقوم على مقارنتها بسائر الشرائع المعترف بها كاليهودية والمسيحية . إن الشريعة الإسلامية إذا قورنت بسائر الشرائع وجدت أفضل منها جميعاً بمقدار غير متناهٍ وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يُقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل ، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك

(١) المصدر عينه ، ص ١١٧ .

وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فليلوح لك هذا جداً إن كنت وقفت على الكتب ، أعني التوراة والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . . . »[1] .

ويستفاد من كلام ابن رشد أن الشريعة المحمدية أفضل من الشريعة الموسوية والشريعة المسيحية من وجوهٍ منها : إنها أوسع أفقاً وأعم توجهاً . فهي عامة لجميع البشر بينما الموسوية والمسيحية ديانتان خاصتان . ومنها أن القرآن كلام الله أوحى به إلى النبي محمد بينما اعتمد سائر الأنبياء على آياتٍ أخرى تدل على تنبؤاتهم . ومنها أن الدليل على نبوَّة محمد أفضل من الأدلة على نبوة سائر الأنبياء . فالقرآن الذي هو الدليل على نبوَّة محمد ليس « مثل دلالة انقلاب العصا حية على يد موسى ، ولا مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على يد عيسى . والسبب في ذلك هو أن هذه الأدلة وإن كانت مقنعة عند الجمهور إلا أنها لا تدل دلالة قطعية إذا انفردت لأنها ليست من أفعال الصنعة التي سُمي بها النبي نبياً أي التشريع . أما القرآن فدلالته على النبوة مثل دلالة الإبراء على الطب[2] .

والواقع أن ابن رشد يميز بين نوعين من المعجزات أو الخوارق . النوع الأول يشمل المعارف التي لا تكتسب بالتعلم والتي تتضمنها الشرائع . والنوع الثاني يشمل الأفعال التي ليست من صنف الشرائع مثل انفلاق البحر ، وقلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . النوع الأول يدل دلالة قطعية على النبوة لأنه من جوهرها ، أما النوع الثاني فلا يدل دلالة ضرورية على النبوة بل يقويها ويشهد لها إذا توافر لها النوع الأول .

قلنا إن الوجه الأول في إعجاز القرآن هو الشرائع التي وردت فيه . أما الوجه الثاني فهو ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، ومن الإنذارات بوجود الأشياء التي لم توجد بعد ، فتوجد بعدئذٍ على الوجه الذي وردت به في الإنذارات وفي الوقت الذي حدد لها .

والوجه الثالث من إعجاز القرآن هو نظمه العجيب . الذي ليس وليد الرؤية والفكر كما هو الحال عند البلغاء العرب أو المستعربين . يعني أنه وليد

(١) المصدر عينه ، ص ١١٨ .

(٢) المصدر عينه ، ص ١١٩ .

الوحي والإلهام الإلّهي .

ويلخص ابن رشد رأيه في النبوة قائلاً : « وبالجملة ، متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على تصديق النبي ، أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سُمي النبي نبياً ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء »[1] .

ط ـ وحاول ابن خلدون أخيراً تفسير حقيقة النبوة فقال : إنها اتصال النفس البشرية بعالم الملائكة . وهو يفترض وجود هذا العالم لأن المخلوقات مرتبة ومرتبطة ومتدرجة صعداً من المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان ، وآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش ، وآخر أفق النبات متصل كالنخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف . وآخر كل أفق في هذه المكونات مستعد لأن يستحيل إلى أول الأفق الذي بعده . وقد تدرج عالم الحيوان وتنوع حتى انتهى إلى الإنسان ذي النفس المدركة والمحركة ، ولا بد من وجود آخر فوق النفس يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضاً ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً وهو عالم الملائكة .

والنفوس البشرية ثلاثة أصناف : صنف يكتفي بالمدارك الحسية والأوليات العقلية كما عند العلماء . وصنف يتجاوز ذلك إلى المشاهدات الباطنية الوجدانية كما هو الحال عند العلماء الأولياء وأهل المعارف الدينية . وصنف مفطور على الإنسلاخ من البشرية جملة إلى الملائكية ليصير ملاكاً بالفعل ويشاهد الملأ الأعلى ويسمع الكلام الإلّهي . وهذا هو الوحي الذي نلفيه عند الأنبياء . عدا الوحي ثمة علامتان أخريان للنبوة هما الأخلاق الكريمة والمعجزات . وأعظم معجزات النبي محمد ﷺ القرآن الكريم الذي جمع الوحي والدليل على الوحي[2] .

---

(١) المصدر عينه ، ص ١٢٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٩١ ـ ٩٩ .

تقويم :

ي ـ إن قراءة ما كتبه المفكرون العرب حول النبوة توصلنا إلى استنتاجات عدة تصلح أن تكون معالم ترشدنا إلى حقيقتها .

الاستنتاج الأول هو إجماعهم على وجود النبوة بحيث لا نلفي آحداً منهم شك في ذلك وقال إن النبي محمد لم يوجد أولم يظهر في بلادٍ معينة وزمنٍ معين . ولم يشكوا أيضاً في ظهور سائر الأنبياء ولا سيما الذين ورد ذكرهم في القرآن .

وموقف المفكرين العرب يختلف عن موقف المفكرين الغربيين الذين أنكر فريق منهم النبوة وشكوا في وجود موسى والمسيح على نحو ما نرى عند هيوم وماركس وفرويد وسواهم .

أما أدلتهم على ظهور الأنبياء فهي التاريخ والأخبار المتواترة والأتباع . وقد توقف الجاحظ عند الأخبار المتواترة كدليل حاسم على وجود النبي وذهب إلى أن الناس الكثيرين لا يتجمعون على تخرص الخبر الواحد لإختلاف طبائعهم . وتابعه في ذلك الغزالي ، ثم ابن رشد الذي قال : إن الأنبياء صنف من الناس يسنون الشرائع للناس بوحي إلّهي . ووجودهم بيّن بنفسه ، لأن الناس أجمعوا على أنه قد ظهر على مر العصور أنبياء يهدون الناس ويعلمونهم الفضيلة وينهونهم عن مساوىء الأفعال والمعتقدات . ثم إنهم تناقلوا أخبار هؤلاء الأنبياء واعتنقوا تعاليمهم .

والواقع أن ظهور الأنبياء في أحقاب مختلفة من التاريخ أمر لا يمكن إنكاره بشرط أن يفهم ذلك بالمعنى الذي أورده ابن رشد . يعني أن الأنبياء صنف من الناس أتوا بشرائع معينة تنطوي على سنن وتعاليم قصدوا منها إرشاد البشر إلى الخير ونهيهم عن الشر ، وأرادوا إصلاح مجمعاتهم ومحاربة الفساد الذي كانت تعاني منه .

والاستنتاج الثاني هو اعتقادهم أن الأنبياء بشر وليسوا آلهة أو أنصاف آلهة . وقد أكد الجاحظ هذا المعنى في النبوة عندما قال إن النبي إنسان كسائر الناس يولد ويموت ويأكل ويتزوج وينام ويتكلم إلخ . . . ولم يختلف الأشاعرة عن الجاحظ عندما قالوا إن النبي وإن كان أفضل من الولي والملاك بيد أنه ليس

إلهاً . وإلى هذا ذهب ابن سينا عندما أعلن أن النبي ليس سوى إنسان يملك استعداداً خاصاً لبلوغ هذه المرتبة أي النبوة هو العقل المستفاد . وقد أبدى الغزالي وابن رشد رأياً مماثلاً واضحاً يقول : إن النبي إنسان يمتاز عن الآخرين بأنه يوحى إليه .

وهذا الإعتقاد هو الذي حمل الجاحظ مثلاً على انتقاد النصارى لقولهم إن المسيح هو الله وقد تصور بشكل إنسان وهبط على الأرض[1] . وهو الذي جعل المفكرين العرب ينظرون إلى بعض الفرق الإسلامية نظرة شك واستنكار لأنها أسبغت على الإمام صفة إلهية كالسبئية وسواها .

وقد أوضح القرآن أن النبي محمد ليس سوى بشر كما جاء في كلامه تعالى : **﴿ سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾** . كما أوضح أن المسيح وأمه ليسا إلهين طبقاً للآية الكريمة : **﴿ أأنت الذي قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين دون الله ﴾** .

الاستنتاج الثالث : هو القول بالوحي . فالنبي إنسان بيد أنه إنسان ينزل عليه الوحي من السماء . ومعنى ذلك أنه يتمتع بقدرة خارقة لا يتمتع بها سائر البشر وهي الإتصال بالله وسماع كلامه . وقد تبنى المتكلمون المعتزلة والأشاعرة وغيرهم دعوى الأنبياء هذه وقالوا إن الملاك جبريل هو واسطة الإتصال بين الله والنبي محمد . ولكن الفارابي وابن سينا قالا إن واسطة الإتصال هي العقل الفعال ، وهو جوهر روحاني مفارق يحتل المركز العاشر في سلسلة العقول الثواني . ويستفاد من كلام الفارابي وابن سينا أن هذه العقول تقابل الملائكة أو هي الملائكة التي ورد ذكرها في الشرع . ولكن الفارابي يختلف عن ابن سينا في القوة النفسية التي تؤهل النبي للإتصال بالعقل الفعال . فهو يرى أن المخيلة التي تبلغ كمالها عند النبي هي التي تمكنه من الإتصال بالعقل الفعال . أما ابن سينا فيرى أن عقل الإنسان إذا غدا عقلاً مستفاداً يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال . فيفيض عليه بالمعقولات والجزئيات . إن الفارابي يميز بين النبي والفيلسوف . الأول يتصل بالعقل الفعال بواسطة المخيلة القوية ، والثاني يتصل

(١) الجاحظ ، رسالة النصارى (ضمن رسائل الجاحظ الكلامية ، دار الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧) .

بالعقل الفعال بواسطة العقل المستفاد . أما ابن سينا فلا يميز بينهما ويجعل واسطة الإتصال بينهما وبين العقل الفعال واحدة هي العقل المستفاد .

ويبدو أن مقولة العقل الفعّال وسائر العقول الثواني لا تثبت للنقد لأنها ترتكز إلى الإفتراض القائل بأن الكواكب كائنات حية ذات نفوس عقول وهو إفتراض باطل ، أشار إلى بطلانه الجاحظ وغيره من المفكرين المعتزلة والأشاعرة . وقد أخذه الفلاسفة العرب عن أسلافهم اليونانيين بالتقليد الأعمى . وقد تجاهل ابن رشد هذه المسألة عندما بحث في الوحي عند النبي بينما قال الغزالي : إن النبي يتصل بالله بواسطة نوع من الإدراك يقع فوق مستوى العقل خاص بالأنبياء دون غيرهم . ولم يحدد الغزالي ماهية هذه الحاسة المدركة المتفوقة . بيد أن ابن خلدون تجاوز هذا المأزق عندما قال إن النفس البشرية إذا صفت تستطيع أن تتصل بالعالم الروحي الصرف الذي فوقها وهو عالم الملائكة وتتلقى منه الوحي . وبنى رأيه على نظرية التدرج والإستحالة والإتصال بين ا لكائنات وهي النظرية التي قال بها دارون فيما بعد .

والاستنتاج الرابع : هو القول إن النبي مشترع . أي أنه يأتي بسنن تنظم حياة البشر وتعاليم خلقية وميتافيزيقية مترابطة ترشدهم إلى الخير وتنهاهم عن الشر ، وتدلهم على وجود الله والنفس والمعاد . وقد ميز المعتزلة والأشاعرة بين الرسول والنبي في أن الرسول يأتي بشريعة جديدة ، بينما لا يأتي النبي بشريعة جديدة ويكتفي بإحياء شريعة سابقة . وميز الفارابي بين الفيلسوف والنبي بقوله : إن النبي يدعو إلى تطبيق شريعة معينة أو يطبقها أما الفيلسوف فيكتفي بالأمور النظرية . ولذا كان كل منهما متمماً للآخر . وشدد ابن سينا على الناحية التشريعية في النبوة ، ورأى أن النبوة حاجة اجتماعية لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا في مجتمع ، والعيش في المجتمع يخلق علاقات وروابط معقدة . والعلاقات والروابط المعقدة بين الناس تسبب النزاع بينهم ، فتمس الحاجة إلى قوانين أو شرائع تحدد تلك العلاقات والروابط وتبين الحقوق والواجبات والذي يضع تلك الشرائع هو النبي .

ولكن الإعتراض الذي يواجه ابن سينا هو القول إن كثيراً من المفكرين وضعوا شرائع ومع ذلك لم يكونوا أنبياء ولا ادعوا النبوة . فليس كل من يضع شريعة يُعتبر نبياً . وقد حاول كل من الغزالي وابن رشد أن يردا على هذا

الإعتراض فقال الغزالي : إن تلك الشرائع والعبادات التي يدعو إليها النبي لا يمكن أن يضعها العقل لأنه عاجز عن معرفتها بنفسه ويحتاج للاهتداء إليها إلى الإلهام أو الوحي . وقال ابن رشد الشيء ذاته تقريباً . إن الشريعة تقتضي معرفة الله والنفس ومصيرها أي المعاد . وهذه أمور لا تتبين بجلاء إلا بالوحي ، أو يكون تبينها بالوحي أفضل .

الاستنتاج الخامس يتعلق بالمعجزة . إن النبي يمتاز بقدرته على اجتراح المعجزات . وقد نسبوا إلى الأنبياء عدداً من المعجزات التي اعتبرت أدلة على نبوءاتهم وقد فسر الجاحظ اختلاف المعجزات تفسيراً اجتماعياً ونفسياً عندما قال : إن كل نبي أتى بمعجزات تتلاءم مع أوضاع قومه . فالنبي موسى قلب العصا حية وفلق البحر لأن ذلك من أعمال السحر وكان السحر غالباً على أهل عصره . والمسيح أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الميت لأن ذلك من أعمال الطب وكان الطب مقدراً في زمنه . أما النبي محمد فقد أتى بالقرآن وهو معجزة البلاغة لأن العرب أشد الناس تأثراً بالبيان والفصاحة وإجلالاً لهما .

هذا الرأي لا يؤيده الفلاسفة . فالغزالي يصرح أن المعجزات كقلب العصا حية وشق القمر وغيرهما ليست كافية بذاتها لإثبات النبوة . وربما كانت وليدة التخييل والسحر . ويرى أن ثمة أدلة أخرى تثبت النبوة منها الأحلام والذوق الصوفي والتنجيم والطب .

ويرى ابن رشد أن ثمة معجزات برانية تتعلق بالأفعال كقلب الأعيان ، وإبراء المرضى لا تدل دلالة قطعية على النبوة لأنها ليست في جوهر النبوة . وهناك معجزات أهلية أو مناسبة للشرائع والمعارف العلمية والعملية كما هو الحال في القرآن الكريم تُعتبر أدلة قطعية على النبوة . وعلى هذا الأساس جعل ابن رشد القرآن المعجزة الرئيسة التي تدل على نبوة محمد . وتابعه على ذلك ابن خلدون .

والواقع أن مشكلة النبوة تنحصر في الوحي فالأنبياء يقولون إنهم يتصلون بالله ويسمعون كلامه وينقلون هذا الكلام وما يتضمن من تعاليم وسنن إلى الناس ويدعونهم إلى الإيمان بهم أي إلى تصديقهم فيما يقولون والعمل بما يدعونهم إليه .

وحل هذه المشكلة انصب على البحث عن أدلة تبين صدق الأنبياء في

دعواهم ، أي صحة هذا الإتصال بالله وتلقي العلم منه . وقد وجد المتكلمون ذلك في المعجزة ، والفلاسفة في الشريعة ، بينما اكتشفه المتصوفة في الذوق الصوفي .

ويبدو أن الحل الذي اعتمده المتكلمون لم يرض الفلاسفة ولا الغزالي المتصوف . فانتقدوا جميعاً دليل المعجزة . وقال الغزالي : إن المعجزات ليست دليلاً كافياً على النبوة وهي بمثابة الخبر الواحد الذي لا يفيد اليقين . ثم إن المعجزات التي نُسبت إلى الأنبياء كقلب العصا حية وشق القمر وأمثالها يمكن أن يقوم بها السحرة ، ولا تعدو أن تكون من صنع الخيال . وأتى الغزالي بأدلة جديدة على النبوة ذكر منها أربعة هي : الأحلام والذوق الصوفي والتنجيم والطب وزعم أن هذه الأدلة تقدم لنا نماذج عن النبوة وتثبت أنها حقيقة واقعة وليست ادعاء كاذباً .

غير أن أدلة الغزالي لا تثبت للنقد . فالأحلام التي يراها النائم هي من صنع المخيلة التي تركب الصور المختزنة لديها بأشكال تتلاءم مع القوى النزوعية والناطقة والحاسة كما أوضح الفارابي من قبل ، وليست دليلاً على وجود عين ترى المستقبل كما يقول الغزالي والتنجيم والطب ليسا من وضع الأنبياء كما يزعم الغزالي ، وإنما هما حصيلة العلوم التجريبية والرياضية ، أما الذوق الصوفي فليس سوى ضرب من أحلام اليقظة تلعب فيه المخيلة النشيطة دور الممثل أو المحاكي .

وقد ركز الفلاسفة العرب على دليل مختلف هو الشريعة التي يأتي بها النبي . فالفارابي اعتبر النبي مشرعاً بخلاف الفيلسوف الذي يكتفي بالنظريات . ولا يهتم كالنبي بوضع سنن وعبادات يطلب من الناس تطبيقها . وابن سينا اعتبر وضع الشرائع من مهام النبي الأساسية بسبب حاجة المجتمع الماسة لها . وابن رشد نظر إلى الشريعة التي يأتي بها النبي كدليل أهم على صدق نبوته .

بيد أن دليل الفلاسفة يثير اعتراضاً هاماً ، وهو أن وضع الشرائع ليس سمة مميزة للنبوة لأن كثيراً من الناس المفكرين والقادة وضعوا شرائع على مر العصور ولم يدّعوا النبوة ، ولا سموا أنبياء . وقد حاول ابن رشد أن يرد على هذا الإعتراض فقال : إن وضع الشرائع يحتاج إلى معرفة الله والنفس والمعاد ،

وهذه الأمور لا يقوى العقل على إدراكها ولا تُكتسب بالتعلم ، ولا بد فيها من الوحي أو الإلهام الإلّهي . وابن رشد في هذه المسألة يتنكر لأحد مبادئه الفلسفية الأساسية الذي يمنح العقل ثقة مطلقة في المعرفة . كما أنه يتبنى الرأي الذي نادى به الجاحظ من قبل والقائل إن العقل عاجز عن معرفة الله فكان لا بد من إرسال الرسل ليرشدوا الناس إلى الخالق .

وإذا كانت الحلول الثلاثة التي توصل إليها المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة ليست يقينية ، ولم تتعد مرتبة الإقناع ، فهذا يعني أن مشكلة النبوة ظلت معلقة أي بدون حل كافٍ . والسبب في ذلك هو أن هذه المشكلة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الله ، وحلها يتطلب حل مشكلة الله . إن الوحي الذي هو جوهر المشكلة عبارة عن إتصال بين كائنين أو طرفين هما الله من جهة والنبي الإنسان من جهةٍ ثانية . وقد بذل الفلاسفة جهوداً حسنة لحل المشكلة . ولكن تلك الجهود انصبت على وسيلة الإتصال بين النبي والله من عقلٍ فعال ، وملاك ، وعقلٍ مستفاد ، ومخيلة ، وحاسة فوق طورالعقل ، وكلها مقولات ليست بيِّنة بنفسها ، بل تحتاج إلى إثبات . إن حل مشكلة النبوة يتعلق بحل المشكلة اللاهوتية. ثم إن النبي فيلسوف ينماز عنه بمخيلة قوية تحكم الربط بين النظر والعمل ، وبين الأرض والسماء .

الفصل السابع

مشكلة الإمامة

١ ـ نعني بالإمامة الرئاسة ، فالإمام هو رئيس المسلمين أو هو رئيس الدولة التي أنشأها النبي محمد وترأسها ، ثم خلفه في رئاستها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب ، إلخ . . . وقد حمل هؤلاء لقب « الخليفة » و« أمير المؤمنين » إما لأنهم جاؤوا بعد النبي أو خلفوه في الرئاسة « خليفة » ، أو لأنهم تولوا أمور الناس وحكموهم « أمير » .

وكانت لفظة « الإمام » تُطلق في عهد النبي على من يتقدم المصلين في المسجد ، أو يؤمهم في الصلاة . وقد عهد النبي إلى أبي بكر بأمّ الناس في الصلاة أثناء مرضه الأخير لعجزه عن الإضطلاع بهذه المهمة . ويبدو أن معنى تقدم الناس في الصلاة انسحب على تقدمهم في أمور دنياهم أيضاً أي على رئاستهم ومن هنا يفهم قول أنصار أبي بكر في احتجاجهم لتوليته : « رضيه النبي لديننا فرضيناه لدنيانا » . ثم استعملت تلك اللفظة بمعنى الرئيس والملك فيما بعد كما يبدو في كتب المتكلمين والفلاسفة .

وإذا كان الإمام هو الذي يتولى أمور الدين والدنيا معاً كان لا بد من القول بالثنائية في شخصه . والقول بالثنائية يجر إلى محاولة التوفيق بين ناحيتين مختلفتين أو إلى تغليب إحداهما على الأخرى . ومن هنا نشأت مشكلة الإمامة في الفكر العربي . وقد تمخض ذلك الفكر عن ثلاثة حلول رئيسة لتلك المشكلة :

الحل الأول يغلب الناحية الدينية على الناحية الدنيوية ويتمثل بنظرية الإمامة عند الشيعة .

والحل الثاني يغلب الناحية الدنيوية على الناحية الدينية ويتمثل بنظرية المعتزلة وأهل السنة في الشورى .

والحل الثالث يحاول التوفيق بين الناحيتين الدينية والدنيوية على النحو الذي نلفيه عند الفلاسفة .

٢ ـ ويمكن القول أن مشكلة الإمامة أقدم المشاكل التي واجهت العرب ، فقد ذر قرنها منذ اللحظة التي قبض فيها النبي . فبادر الأنصار إلى الإجتماع في سقيفة بني ساعدة في المدينة وعزموا على عقد الإمامة لزعيمهم سعد بن عبادة ، فسارع أبو بكر وعمر إلى السقيفة وبرفقتهما بعض المؤيدين أمثال أبي عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة الثقفي ، ودار جدال بين الفريقين أي الأنصار والمهاجرين حول الإمامة . الأنصار يدعون أنهم أحق بها لأنهم حضنوا الإسلام وذادوا عن الرسول والمهاجرين ، وهدد بعضهم بالسيف ، ورضي بعضهم الآخر باقتسام الإمامة قائلاً للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير .

أما المهاجرون فادعوا أن الإمامة لا تكون إلا في قريش لأن العرب لا تنقاد إلا لهذه القبيلة ، ولأن النبي ينتمي إليها ، واحتجوا بحديثٍ شريف يقول : « الإمامة في قريش » أو الإمامة لا تصلح إلا في قريش » . فاقتنع الأنصار بهذه الحجة وتخلوا عن المطالبة بالإمامة وبايعوا أبا بكر وانقادوا له كما بايعه سائر العرب ، وتلكأ نفرٌ عن مبايعته بعض الوقت كعلي بن أبي طالب وأبي سفيان وطلحة والزبير ، كما ارتد قسم من العرب عن الإسلام بزعامة مسيلمة في اليمامة وسجاح في شمال الجزيرة فحاربهم أبو بكر وقضى عليهم .

ولما توفي أبو بكر بويع عمر بن الخطاب بالخلافة بعد أن أوصى به أبو بكر ولم يحدث خلاف يذكر حوله ، وعندما طعن وشعر بدنو أجله عين مجلس شورى وعهد إلى أعضائه الستة باختيار واحد منهم ليكون خليفة بعده وهم : علي بن أبي طالب ، وعثمان بن عثمان ، وطلحة ، والزبير ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص . فاختار هؤلاء عثمان بن عفان ، وبايعه المسلمون . وبعد عدة سنوات من حكمه نقم عليه كثير من المسلمين لجور عماله فثاروا به وحاصروا منزله في المدينة ثم قتلوه .

وبعد مقتل عثمان بويع علي بن أبي طالب بالخلافة ، ولكن أهل البصرة بزعامة عائشة وطلحة والزبير ، وأهل الشام بزعامة معاوية بن أبي سفيان لم

يرضوا بالخليفة الجديد ، وتمردوا عليه فاضطر إلى محاربتهم . وقد استطاع أن يقضي على تمرد أهل البصرة بعد مصرع طلحة والزبير في معركة الجمل ، ولكنه عجز عن القضاء على تمرد أهل الشام ، ولم تسفر معركة صفين التي نشبت بينه وبين معاوية عن نتيجة حاسمة ، واضطر الخليفة إلى القبول بالتحكيم على أثر المكيدة التي دبرها عمرو بن العاص حليف معاوية والقاضية برفع المصاحف على رؤوس الرماح ، بسبب الإنشقاق الذي حدث في جيشه . وقد سُمي المنشقون بالخوارج لأنهم خرجوا على طاعته وكفروه لأنه رضي بالتحكيم فاضطر لمحاربتهم أيضاً في معركة النهروان وانتصر عليهم .

وانتهى التحكيم بفشل ذريع لأن الحكم الذي اختاره معاوية وهو عمرو بن العاص لجأ إلى المكيدة والغدر ، بينما لم يظهر أبو موسى الأشعري ممثل علي بن أبي طالب قدراً كافياً من الإخلاص للخليفة .

وبينما كان علي بن أبي طالب يُعيد تجميع صفوفه في الكوفة استعداداً لجولة أخرى مع معاوية اغتاله أحد الخوارج وهو يُصلي في المسجد ، واسمه عبد الرحمن بن ملجم . فخلا الجو لمعاوية وأعلن نفسه خليفة ودانت له سائر الأقطار الإسلامية ولا سيما العراق ومصر والحجاز وفارس بالإضافة إلى الشام .

ومنذ معاوية تحولت الخلافة إلى ملكية وراثية يتوالى على كرسي الحكم الأبناء بعد الآباء ولم يعد للبيعة سوى شكل ظاهري محض لا أثر فيه للإختيار وإبداء الرأي . ولم يتبدل الحال عندما ثار العباسيون على الأمويين وقوضوا دولتهم واستولوا على مقاليد الحكم سنة ٧٥٠ م . فقد اقتفوا أثر الأمويين في اعتماد النظام الملكي الوراثي حتى سقوط دولتهم سنة ١٢٥٦ م .

٣ ـ ويبدو أن مشكلة الإمامة هي السبب الأول في نشأة الفرق الكلامية التي تعود على كثرتها إلى أربع هي : الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة . وقد ظهرت طلائعها في عهدي علي ومعاوية كما يستفاد من كلام النوبختي التالي : « فلما قُتل (عثمان) بايع الناس علياً عليه السلام فسموا الجماعة ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق :

ــ فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام .

ــ وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصاري ، وأسامة بن زيد بن حارثة

الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا : لا يحل قتال علي ولا القتال معه ، وذكر بعض أهل العلم أن الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم لا على التدين بالإعتزال لكن على طلب السلامة من القتل وذهاب المال وقال لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم .

ـ وفرقة خالفت علياً عليه السلام وهم طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وعائشة بنت أبي بكر ، فصاروا إلى البصرة فغلبوا عليها وقتلوا عمال علي عليه السلام بها وأخذوا المال ، فسار إليهم علي عليه السلام فقتل طلحة والزبير وهزموا ، وهم أصحاب الجمل ، وهرب قوم منهم فصاروا إلى معاوية بن أبي سفيان ومال معهم أهل الشام ، وخالفوا علياً ودعوا إلى الطلب بدم عثمان ، وألزموا علياً وأصحابه دمه ، ثم دعوا إلى معاوية وحاربوا علياً عليه السلام وهم أهل صفين .

ثم خرجت فرقة ممن كان مع علي عليه السلام وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية وأهل الشام وقالوا لا حكم إلا لله . وكفروا علياً عليه السلام وتبرأوا منه . وأمروا عليهم ذا الثدية ، وهم المارقون . فخرج علي عليه السلام فحاربهم بالنهروان فقتلهم وقتل ذا الثدية فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، وسموا جميعاً الخوارج ، ومنهم افترقت فرق الخوارج كلها .

فلما قُتل علي عليه السلام التقت الفرقة التي كانت معه والفرقة التي كانت مع طلحة والزبير وعائشة فصاروا فرقة واحدة مع معاوية بن أبي سفيان ، إلا القليل منهم من شيعته ومن قال بإمامته بعد النبي صلى الله عليه وآله . وهم السواد الأعظم وأهل الحشو وأتباع الملوك وأعوان كل من غلب ، أعني الذين مع معاوية ، فسموا جميعاً المرجئة لأنهم توالوا المختلفين جميعاً ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان ، ورجوا لهم جميعاً المغفرة »[1] .

إن هذا النص يطلعنا على نشأة الفرق الكلامية ويحدد عددها وزمانها ومكانها وسبب تكوينها . إن عددها أربع وليس ثلاثاً كما ذكر النوبختي بإضافة

(١) الحسن بن موسى النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٤ ـ ٦ .

الخوارج إلى الشيعة والمعتزلة والمرجئة . وزمن ظهورها هو خلافة علي (٣٥ ـ ٤٠ هـ) والسنة الأولى من خلافة معاوية . ومكانها هو العراق والشام . وسبب تكونها هو مسألة الإمامة .

ورأى النوبختي في نشأة فرقة المعتزلة يخالف رأي بعض مؤرخي الفرق أمثال عبد القاهر البغدادي والشهرستاني . فالنوبختي يرى أن الإعتزال نشأ نشأة سياسية كسائر الفرق وتمثل بأولئك القوم الذين وقفوا على الحياد بين علي ومعاوية وعلى رأسهم سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد . بينما يذهب عبد القاهر البغدادي والشهرستاني وآخرون إلى القول أن ظهور المعتزلة تأخر إلى ما بعد فتنة الأزارقة في البصرة والأهواز ، وإن السبب ليس سياسياً بل هو فقهي ويتمثل في حكم مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤمن . فقد قال الخوارج أنه كافر ، وقال المرجئة أنه مؤمن ، بينما قال واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري إنه ليس مؤمناً ولا كافراً بل هو فاسق وتنحى عن حلقته . فقال الحسن البصري عن واصل بن عطاء وصاحبه عمرو بن عبيد أنهما اعتزلا قول الأمة وتفردا بقول خاص فسميا معتزلة منذ ذلك اليوم مع أتباعهما[1] .

والواقع أن المعتزلة يمثلون موقفاً مستقلاً ومتوسطاً بين سائر الفرق : الشيعة والمرجئة والخوارج . وقد تجلى ذلك الموقف للمرة الأول في أولئك الذين اعتزلوا القتال في الحرب الدائرة بين علي ومعاوية ، ثم تبلور في واصل بن عطاء وأتباعه عندما خالف واصل المرجئة والخوارج في مرتكب الكبيرة ونادى بالمنزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان أي الفسق . وهذا التوسط بين الفرق ، وبين الإفراط والتفريط ، هو جوهر الإعتزال كما يقول الجاحظ[2] .

أما رأي النوبختي في نشأة فرقة الشيعة فيعتوره التردد والإلتباس . فهو يقول إنها نشأت بعد موت النبي مباشرة إذ انقسم المسلمون ثلاث فرق : الشيعة الذين دعوا إلى استخلاف علي بن أبي طالب ، والأنصار الذين دعوا إلى استخلاف سيدهم سعد بن عبادة ، والبكرية الذين دعوا إلى استخلاف

(١) انظر ، عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٨ .

(٢) انظر كتابنا : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ص ١١ ـ ١١٦ .

أبي بكر[1] . ثم يقول : إن المسلمين افترقوا بعد مصرع عثمان ثلاث فرق أيضاً : فرقة أقامت على ولائها لعلي وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص وسواه وفرقة خالفته وهم طلحة والزبير وعائشة . ثم يقول بعد ذلك : إنه بعد مقتل علي التقت الفرقة التي كانت معه إلا القليل منهم مع الفرقة التي كانت مع طلحة والزبير مع فرقة معاوية وكونوا فرقة واحدة هي فرقة المرجئة .

ويبدو أن بعض المسلمين كانوا ميالين لدى موت النبي إلى مبايعة علي بن أبي طالب ولكنهم لم يكونوا فرقة متميزة في عهود أبي بكر وعمر وعثمان لأنهم وعلي بايعوا هؤلاء الخلفاء الثلاثة ولأنه حدث فرز ثانٍ باعتراف النوبختي عند مبايعة علي ، كما حدث فرز ثالث بعد موته .

٤ ـ والظاهر أن الشيعة أولوا مسألة الإمامة عناية فائقة ويمكن القول إنها المسألة المركزية في مذهبهم ، وقد تحولت إلى مشكلة صعبة الحل ، بل غدت داء عضالاً يفتك ببنية فرقتهم منذ ولادتها فيضعفها ويفكك أوصالها ويفسخها إلى عشرات الفرق . ففي خلافة علي بن أبي طالب ظهرت السبئية وبعد مقتل الحسين في كربلاء ظهرت عدة فرق ترجع إلى محمد بن الحنفية منها المختارية والكربية والهاشمية والحارثية . وكذلك ظهرت الروندية والبيانية والخرمندية والمنصورية والخطابية . وبعد موت علي بن الحسين ظهرت الزيدية وبعد موت محمد بن علي بن الحسين الباقر ظهرت المغيرية ، وبعد موت جعفر بن محمد الصادق ظهرت الإسماعيلية والناووسية والمباركية والقرامطة والفصحية . وبعد موت موسى بن جعفر الكاظم ظهرت القطعية والواقفة والبشرية . وبعد موت محمد بن علي بن موسى ظهرت النميرية ، وبعد موت الحسن العسكري ظهرت أربع عشرة فرقة أهمها : الإمامية التي تقول بإمامة محمد بن الحسن المهدي المنتظر حتى الساعة[2] .

ومعظم هذه الفرق انقرض ولم يبقَ منها سوى أربع هي : الإمامية الإثنا عشرية ، والزيدية ، والإسماعيلية ، والسبئية أو العلوية .

وسبب اختلاف الشيعة وانقساماتهم المتوالية إلى فرق كثيرة هو شخص

(١) النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٢ .
(٢) راجع : النوبختي ، فرق الشيعة : الأشعري ، مقالات الإسلاميين .

الإمام . فكلما مات إمام اختلفوا في شخص من يخلفه ، وانقسموا على أنفسهم . ولم تتوقف هذه الإنقسامات إلا عندما فزعوا إلى مقولة غيبة الإمام أو اختفائه مع بقائه على قيد الحياة . وكانت فرقة السبئية ـ نسبة إلى عبدالله بن سبأ الذي عاصر علياً وكان أشد المتحمسين له ـ أقدم الفرق التي نادت بهذه المقولة . وعندما توفي علي رفض القبول بموته وقال إنه لم يقتل ولم يمت ولن يموت حتى يملك الأرض . وكانت فرقة الإمامية الإثني عشرية آخر من قال بها وهي تؤمن بأن محمد بن الحسن الإمام الثاني عشر في سلسلة الأئمة اختفى في غيبة كبرى وسيعود ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً .

إن اهتمام الشيعة بمسألة الإمامة تمخض عن نظرية خاصة انمازوا بها عن سائر الفرق . وهم يتفقون على المبادىء الرئيسية ولكن يختلفون في بعض التفاصيل وفي تسلسل الأئمة . ويمكن استخلاص المبادىء التالية :

أولاً : الإمامة واجبة عقلاً وسمعاً ، فلا بدَّ من إمام يرعى شؤون الناس الدينية والدنيوية . وإذا خلت الأرض من الإمام تعرضت لخطر البوار .

ثانياً : إن إقامة الإمام تتم بالنص ولا يجوز فيها الإختيار أو الشورى لأن الناس لا يحسنون اختيار الإمام نظراً لانقيادهم إلى أهوائهم . وقد نص النبي على الإمام بعده وهو علي بين أبي طالب وهناك أدلة سمعية عديدة تؤكد هذا النص وتدعمه منها خطبة النبي في غدير خم ، ومنها قوله لعلي : أنت مني بمنزلة هارون من موسى ولكن لا نبي بعدي ، ومنها حديث الطير ، ومنها قوله لبني وليعة : لتنتهين أو لأبعثن إليكم رجلاً كنفسي إلخ . وقد نص علي على ابنه الحسن ، والحسن نص على أخيه الحسين إلخ وهكذا .

ثالثاً : الشروط التي ينبغي أن تتوافر في الإمام هي النسب العلوي ، والتقى والعصمة من الذنوب ، والطهارة من العيوب والعاهات ، والعلم بشؤون الدين والدنيا الذي يؤمن معه الخطأ والزلل ، بالإضافة إلى النص عليه من الإمام الذي سبقه وقد أوجز ذلك النوبختي بقوله : « ... فمقام النبي صلى الله عليه وآله لا يصلح من بعده إلا لمن هو كنفسه ، والإمامة من أجلّ الأمور بعد النبوة ، وقالوا إنه لا يدفع ذلك من أن يقوم مقامه (علي) بعده رجل من ولده من ولد فاطمة بنت محمد عليهم السلام ، معصوم من الذنوب ، طاهر من العيوب ، تقي نقي ، مأمون ، رضي ، مبرأ من الآفات

والعاهات في كل من الدين والنسب والمولد يؤمن منه العمد والخطأ والزلل ، منصوص عليه من الإمام الذي قبله مشار إليه بعينه واسمه . الموالي له ناج ، والمعادي له كافر هالك ، والمتخذ منه وليجة ضال مشرك ، وإن الإمامة جارية في عقبه ما اتصلت أمور الله وأمره ونهيه »[١] .

إن ما أجمله النوبختي المتكلم الشيعي الإثني عشري في القرن الثالث الهجري فصله الكرماني المتكلم الشيعي الإسماعيلي في القرن الرابع الهجري .

فهو يؤكد أن الإمامة واجبة ويسوق أربعة عشر برهاناً على إثباتها منها أداء الرسالة التي جاء بها النبي إلى الأجيال المتوالية بعد الرسول ، ومنها حفظ الشريعة من التشويه والزيادة والنقصان . ومنها تأويل الرسالة نظراً لاحتمال ألفاظ القرآن المعاني المختلفة ، ومنها فض الخصومات التي تنشب بين الناس بسبب طبائعهم المختلفة وأهوائهم المتفاوتة . وميلهم إلى التعدي والغلبة . ومنها طلب المغفرة عن الذنوب والحاجة إلى وسيلة تصل العباد بالله . ومنها إقامة الحدود التي نص عليها الدين ، ومنها ضرورة وجود مرجع يفزع إليه الناس عندما يختلفون في أمور الدين تبعاً للآية : **﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾** ، ومنها منع الناس من الركون إلى القياس في تفسير الدين وفهمه عملاً بقوله تعالى : **﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾** ، ومنها ضرورة اتخاذ كل قوم إماماً تبعاً لقوله تعالى : **﴿ يوم ندعو كل الناس بإمامهم ﴾** وقوله : **﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾** . ومنها الحاجة إلى الأمر والنهي بسبب تضارب الرغبات والحاجات لدى الناس[٢] .

وهو يثبت بطلان اختيار الأمة للإمام بسبعة براهين منها : أن الإمام ينوب عن الرسول في إقامة الحدود على الأمة ولا يجوز أن تختار هذه الأمة من يحدها . ومنها أن الأمة التي تختار الإمام ينبغي أن تكون معرفتها بالشريعة والأحكام وشروط الإمامة موازية لمعرفة الإمام إن لم تكن ترجحها . وهذا الإستواء أوالرجحان يبطل العلة في تقديم الإمام على الأمة . ومنها أن مبدأ الإختيار مبني على الحجة القائلة أن الإجماع الذي هو جوهر الإختيار يقترن دائماً بالحق . وهذه

(١) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١٩ ـ ٢٠ .
(٢) الكرماني ، المصابيح في إثبات الإمامة ، ص ٨٠ ـ ٩٥ .

الحجة باطلة إذ ليس من الضروري أن يكون الحق حيث يكون الإجماع . ونحن نرى اليهود والنصارى والمجوس والصائبة أجمعوا زمن النبي على تكذيبه . ولم يكونوا على حق . ومنها أنه لو كان جائزاً للأمة اختيار الإمام لجاز لها اختيار القضاة وتعديل العدول إلخ . ومنها أن الإمام يقوم مقام الرسول ولا يصح أن يقوم واحد مقام غيره في وكالة أو ولاية إلا بإذنه ونصه ومن ثم كانت نيابة الأمة عن الرسول في إقامة الإمام غير صحيحة . ومنها أن الإمام ينبغي أن يكون معصوماً وليس بوسع الأمة أن تعرف فيه هذه الصفة وتختاره . ولا تتمتع ذاتها بالعصمة التي تمنعها من الخطأ في الإختيار[١] .

وإذا بطل الإختيار كان لا بد من القول بالنص . ولذا يحاول الكرماني أن يحشد أدلة عديدة تدعم النص . منها أن الإمام فرع من النبوة وخلافة عن الرسول . كما أن النبوة خلافة عن الله تعالى في أرضه . وكما أن النبوة لا تصح إلا بنص من الله واختياره كذلك الإمامة لا تصح إلا بنص من النبي واختياره . ومنها أن كل شيء يرجع إلى مشيئة الله واختياره عملاً بقوله تعالى : **﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختاره ﴾** والإمامة أمر خطير يجب أن يرجع إلى اختيار الله ونص رسوله . ومنها أن اختيار الإمام يحتاج إلى العلم بسرائر الخلق ، والله أعلم من الأمة بسرائر الخلق ومعرفة الأفضل والأخير في الأمة . ومنها أن معرفة الإمام واجبة في الدين ، ولكن المعرفة الدينية لا سبيل إليها إلا من جهة الرسول ، لذا كانت الإمامة لا تصح إلا باختيار الرسول ونصه وإشارته . ومنها قوله تعالى في كتابه العزيز : **﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾** وهو قول يعني أن اختيار الإمام لا يكون إلا من قبل الله ورسوله[٢] .

وإذا كان النبي هوالذي يختار الإمام بعده أو ينص عليه ، فقد فعل النبي ذلك بالتأكيد فنص على علي بن أبي طالب . ويورد الكرماني البراهين التي تداولتها سائر الفرق الشيعية ، والتي يسندونها إما إلى آيات قرآنية وإما إلى أحاديث نبوية . منها الآية الكريمة : **﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾** وهي لا تنطبق إلا على علي بن أبي طالب الذي كان يعطي الزكاة وهو راكع . ومعنى الولي هنا القيّم . ومنها

(١) الكرماني ، المصابيح في إثبات الإمامة ، ص ١٠٠ ـ ١٠٤ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٠٥ ـ ١٠٨ .

قوله تعالى : **﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﴾** . وهي آية تدل على الولاية التي ولاها الله إياه في المؤمنين بأن يأمرهم وينهاهم . ومنها خطبة غدير خم التي ورد فيها قوله : « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » . ومنها قول النبي : « علي مني كهارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » . ومعنى هذا القول أن علياً هو الخليفة بعد النبي إذ لا سبيل إلى تفسيره بأنه يعني القرابة التي تجمع النبي بعلي ، أو تعني الخلافة بعده . ومنها الحديث النبوي : « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا ، وأبوهما خير منهما » فهذا نص صريح على إمامة علي وابنيه بعده .

ويورد الكرماني برهانين آخرين على إمامة علي هما : العلم والعمل بأحكام الدين ، والصفات السامية . وهو يؤكد أن علياً كان أعلم الناس بعد النبي بالفرائض والحلال والحرام والحدود والأحكام والتنزيل والتأويل . وأعلمهم بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد . وكان سائر الصحابة يرجعون إليه في هذه الأمور . ومن جهةٍ أخرى كان علي أجمع الصفات التي عرف بها النبي كالطهارة والورع والسخاء والشجاعة ، والصدق ، والزهد ، والعدل ، . والإيمان[1] .

ويتوقف الكرماني عند عصمة الإمام ووجوبها فيقدم عدة براهين عليها منها : أن الإمام يقوم مقام النبي في أمر الدين وحفظ نظامه . وإذا لم يكن معصوماً ارتكب أخطاء تؤدي بالناس إلى الضلال والظلم . ومنها أن الإمام يجمع الزكاة والخمس والصدقات ، وإذا لم يكن معصوماً لم يؤمن منه العدول في إنفاق ما يجمع من المال على الوجه الذي أمر به الله . ومنها أن الإمام يقيم الحدود على الغير فإذا لم تكن له عصمة تعصمه من ارتكاب ما يلزم الحد صار كسائر أفراد الأمة من هذه الجهة ولم يعد صالحاً للإمامة . ومنها أن الإمام هو خليفة الرسول فيجب أن يكون كالرسول معصوماً عن الخطأ ، وعندئذٍ تصبح طاعته فرضاً واجباً على الأمة . ويصبح جديراً بأداءالرسالة التي حملها الرسول قبله[2] .

وأخيراً يجتهد الكرماني في إثبات الأمر الذي افترق به الإسماعيلية عن

(١) الكرماني ، المصابيح في إثبات الإمامة ، ص ١٠٩ - ١١٩ .
(٢) الكرماني ، المصابيح في إثبات الإمامة ، ص ٩٦ - ٩٩ .

سائر الفرق الشيعية وهو القول أن الإمامة بعد جعفر الصادق صارت إلى ابنه اسماعيل وذريته دون أخوته محمد وعبد الله وموسى لأن والده نص عليه ، ولأن له عقباً ، ولأن الإمامة تساق في الأولاد لا في الأعمام[1] . وبعد إسماعيل صارت الإمامة إلى ابنه محمد القائم المهدي المنتظر الذي غيب ولم يمت وسيظهر لنسخ شريعة محمد[2] .

والفرقة الكبيرة الثالثة من فرق الشيعة بعد الإمامة الإثني عشرية والإسماعيلية هي فرقة الزيدية نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب . وقد افترقوا عن سائر الشيعة بقولهم إن الإمامة بعد علي بن الحسين صارت إلى ابنه زيد ، وقد صارت إليه دون أخيه محمد الباقر لأنه قام بالدعوة وأعلن الثورة على الأمويين في الكوفة وقُتل . وهم يذهبون إلى أن طريق الإمامة هو النص في علي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين ، وبعد الحسين حل القيام بالدعوة مكان النص في استحقاق الإمامة[3] . وبهذه المقولة يخالف الزيدية الإمامية والإسماعيلية الذين يتشبثون بالنص ولا يحيدون عنه .

أما سائر عقائد الزيدية في الإمامة فلا تختلف عن عقائد الفرق الشيعية الأخرى . فهم يقولون إن الإمامة واجبة عقلاً وشرعاً . الدليل الشرعي قوله تعالى : **﴿ إني جاعلك للناس إماماً ، قال : ومن ذريتي ، قال : لا ينال عهدي الظالمين ﴾** . والدليل العقلي هو أن التظالم واقع ولا يتم دفعه ألا برئيس ، ودفع التظالم واجب عقلاً ، فوجب إقامة رئيس لذلك »[4] .

كما يقولون إن شروط الإمامة هي البلوغ والعقل والحرية والنسب العلوي والشجاعة ، والدليل الشرعي الذي يسندونه إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي اعتمدها الإمامية والإسماعيلية وسواهم وقد ذكرها النوبختي والكرماني كما مر معنا[5] .

وقبل أن تستقر الزيدية على هذه المبادىء في الإمامة كانت منقسمة على

(١) المصدر ذاته ، ص ١٢٨ - ١٣٩ .
(٢) النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٧٣ .
(٣) القاسم بن محمد بن علي ، كتاب الأساس لعقائد الأكياس ، ص ١٧٤ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ١٥١ .
(٥) القاسم بن محمد بن علي ، كتاب الأساس لعقائد الأكياس ، ص ١٦٤ - ١٧٤ .

نفسها إلى ست فرق هي الجارودية نسبة إلى أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي ، وهم يزعمون أن النبي نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية فكان هو الإمام بعده ، وقد ضل الناس بتولية غيره .

وفرقة السليمانية أصحاب سليمان بن جرير يزعمون أن الإمامة شورى تصلح بعقد رجلين من خيار المسلين ، وقد تصلح في المفضول . ولذا كانت إمامة أبي بكر وعمر صحيحة .

وفرقة البترية أصحاب الحسن بن صالح بن جمي وأصحاب كثير النواء الملقب بالأبتر . وهم يزعمون أن علياً أفضل الناس وأولاهم بالإمامة ومع ذلك يقرون إمامة أبي بكر وعمر ويقفون في عثمان . . .

والفرقة الرابعة هي النعيمية نسبة إلى نعيم بن اليمان تقول بأفضلية علي ولا تنكر إمامة أبي بكر وعمر ويكفرون عثمان .

والفرقة الخامسة : تتبرأ من أبي بكر وعمر .

والفرقة السادسة هي اليعقوبية نسبة إلى رئيسها يعقوب الذي تولى أبا بكر وعمر[١] .

والفرقة الرابعة الباقية من فرق الشيعة هي السبئية أو العلوية نسبة إلى رأسها عبد الله بن سبأ . وقد عاصر ابن سبأ علياً ونادى به إماماً بعد النبي وقال إنه مفترض الطاعة بعد الرسول يجب على الناس القبول به والأخذ عنه لأن النبي نص عليه باسمه واستودعه جميع العلوم جليلها ودقيقها ولأنه أحق الناس بالإمامة لعصمته وطهارة مولده وسابقته وعلمه وسخائه وزهده وعدالته في الرعية . ثم إنه ذهب أبعد من ذلك فطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم وادعى أن علياً أمره بذلك فأمر علي بقتله فتشفع به الناس فنفاه إلى المدائن ، وعندما قُتل علي رفض التسليم بموته وقال : إنه لم يقتل ولا يموت حتى يملك الأرض ويملأها عدلاً . فكان أول من قال بالوقف والغلو والرفض . وقيل إنه كان يهودياً فأسلم فقال في علي بعد النبي ما كان يقوله على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى[٢] .

---

(١) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص١٤٠ ـ ١٤٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٥٤ ـ ٥٩ .

(٢) النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

٥ ـ إن نظرية الإمامة التي توصل إليها الشيعة لم ترق لسائر الفرق الإسلامية من معتزلة ومرجئة وخوارج فشنوا عليها حملات عنيفة وحاولوا تقويض أسسها ورفضوا مبدأ النص الذي ارتكز عليه الشيعة كما رفضوا مبدأ وجوب الإمامة عقلاً .

كان المعتزلة أشد المنكرين لنظرية الإمامة عند الشيعة وأكثرهم انتقاداً لها . وقد ألّف الجاحظ المعتزلي عدة رسائل حول الإمامة أهمها : استحقاق الإمامة ، والعثمانية ، والحكمين والنابتة . وقد شرح فيها آراء الشيعة والمرجئة (العثمانية والنابتة) في الإمامة ، وخلص إلى نظرية خاصة انماز بها حول هذه المسألة تذهب إلى أن الإمامة لا تستحق بالقرابة أو النسب أوالنص ، أو الغلبة ، بل بتوافر صفات الزعامة التي تحمل الناس على الإقرار بها وإقامة من تتوافر فيه إماماً ، وإقامة الإمام تقع على عاتق الخاصة ، ولا يجوز للعامة الاضطلاع بهذا الأمر واختيار الإمام ، بسبب جهلها وانقيادها لأهوائها[١] .

وانتهى المعتزلة في القرن الحادي عشر الميلادي إلى صياغة نظرية عامة في الإمامة على يد القاضي عبد الجبار في كتابه « المغني » وتتلخص في أن الإمامة تجب سمعاً لا عقلاً ، وإنما تُقام بالإختيار لا بالنص ، ويشترط فيها العدالة والعلم والنسب القريشي . وإن إمامة كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي صحيحة على التوالي .

ويثبت القاضي عبد الجبار أولاً أن الإمامة غير واجبة من جهة العقل لأنها لو وجبت من جهة العقل لكان بها وجه وجوب ، وهو لا يجد لها وجه وجوب من جهة العقل . وهو يرفض حجج الشيعة القائلة إن الإمام واجب من باب التمكين ، والبيان ، واللطف . إن الإمام ليس واجباً من جهة التمكين لأن المكلف يتمكن من فعل كل ما كُلف سواء وجد الإمام أم لم يوجد . ولا صحة لزعمهم أنه لولا الإمام لما قامت السماوات والأرض ولما صح من العبد فعل لأن الله قادر على خلق السماوات والأرض والإنسان وأفعاله دون الحاجة إلى وجود الإمام[٢] .

---

(١) راجع كتابنا : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ص١٣١ ـ ١٣٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء العشرون (الإمامة) ، ص١٧ ـ ١٨ .

والإمام ليس واجباً من جهة البيان ، وادعاء الشيعة أن الإمام بيان أو حجة الله على خلقه وأنه لا يجوز أن يخلو الزمان من نبي أو إمام ، « وإذا لم يجز خلو المكلفين من الأنبياء بكونهم حجة ، فكذلك الأئمة » غير صحيح ، لأنه يجوز خلو المكلفين من الأنبياء ، وقد مضت أحقاب لم يكن فيها أنبياء ، وإذا ادعى الشيعة أن الناس يغلب عليهم السهو والغلط ويحتاجون إلى إمام ينبههم إلى سهوهم وغلطهم ، معصوم ، وأمره كامل ، أخطأوا أيضاً ، لأنه يمتنع السهو والغلط على الجميع(١) .

وليس الإمام واجباً من باب اللطف كما يقول الشيعة ، لأنه لو كان لطفاً لوجب أن يجوزوا خلو بعض الأزمنة من الإمام ، وليس هذا مذهبهم . ثم أنه لا فرق بين من يقول إن الإمامة لطف وبين من يقول إن الإمارة لطف وسائر من يقوم بشيءمن أمور الدين(٢) .

إن الناس يعرفون بعقولهم ما يلزمهم من علم وعمل ولا حاجة لهم في كل عصر إلى معلم أو إمام .

ولا صحة للقول أنه يحتاج إلى الإمام ليؤدي الشريعة لأن التواتر والإجماع يغنيان عن ذلك .

وكذلك لا صحة للقول أننا نحتاج إلى الإمام لإزالة الخلاف بين الناس في أمور الدين ، لأن الخلاف قائم مع وجود الإمام .

إن الإمام يحتاج إليه « لأمورٍ سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها . وإذا كان الإمام يُراد لأمورٍ لا مدخل للعقل فيها فإن وجوبه لا مدخل للعقل فيه أيضاً(٣) .

وهكذا يخلص القاضي عبد الجبار إلى القول إن وجوب إقامة الإمام يستند إلى السمع لا إلى العقل ، وفي ذلك يتابع شيخيه أبا علي الجبائي وأبا هاشم الجبائي اللذين « اعتمدا على ما ورد به الكتاب من إقامة الحدود كقوله تعالى :

(١) المصدر ذاته ، ص ١٩ ـ ٢٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٣٩ ـ ٤٠ .

﴿ والسارق والسارقة . . . ﴾ و﴿ الزانية والزاني . . . ﴾ وقد ثبت أن ذلك من واجبات الإمام دون سائر الناس ، فلا بد من إمام يقوم به . . . »(١) .

وثمة دليل آخر على وجوب إقامة الإمام هو الإجماع وقد أجمع الصحابة بعد وفاة الرسول على إقامة الإمام دون تلكؤ « وما نقل من الأخبار وتواتر في ذلك يدل على ما قلناه من حالهم عند العقد لأبي بكر يوم السقيفة ، ثم بعده لعمر ، في قصة الشورى ، وما جرى فيه ثم بعده لأمير المؤمنين علي عليه السلام »(٢) .

ولا يعني وجوب إقامة الإمام حصولها دائماً ، وإنما يعني أنه يلزم الناس التوصل إلى إقامة الإمام إذا توافرت شروط هي : أن يحصل التمكن منها ، وأن يكون ثمة من يصلح لها ، وأن لا يكون هناك إمام ولا ولي عهد(٣) .

والأصل الثاني في نظرية الإمامة عند المعتزلة يقول إن النص على الإمامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع . وفيه يخالفون الشيعة الذين يتمسكون بالنص . إن ذلك النص الذي يدعيه الشيعة غير ثابت لأنه ليس من الأخبار المتواترة التي تقتضي الإضطرار وإنما هو من أخبار الآحاد . والدليل على بطلان النص على وجهٍ يعلم مراد النبي فيه باضطرار هو : « إن ذلك لو كان ثابتاً لكان كل من علم صحة نبوته عليه السلام يعلم ذلك حتى لا يصح أن يشكك فيه »(٤) . كما يعلم وجوب الصلاة والصوم والحج وتحريم الخمرة . ونحن نجد سائر الفرق تشك في ذلك النص الذي تدعيه الشيعة .

وإذا تركنا جانباً مسألة النقل والتواتر في النص فثمة دليل على أن عدم وجود النص أصلاً هو ما جرت عليه أحوال الصحابة بصدد الإمامة . إن كل ما جرى يبرهن على أن الصحابة لم يعرفوا شيئاً عن ذلك النص ولو كان النص موجوداً حقاً لاضطر الصحابة إلى معرفة إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كاضطرارهم إلى وجوب الصلاة والصوم والحج . فلو علم الصحابة بالنص على علي لما اختلفوا على الإمام حتى قال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير . ولما بايعوا

(١) المصدر ذاته ، ص ٤١ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٤٧ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٥٠ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ١١٣ .

أبا بكر ثم عمر ثم عثمان قبل علي . ولما قال العباس لعلي : آمضِ بنا إلى النبي نسأله عن هذا الأمر قبل أن يموت ، فإن كان لنا بيّنه وإن كان لغيرنا أوصى بنا . ولكان علي آدّعاه لنفسه وبيّنه ، ولما بايع أبا بكر وعمر وعثمان ، « فكما أنه لا يجوز أن يكون عليه السلام ينص بالإمامة على رجلٍ معين على رؤوس الأشهاد ، ويظهر ذلك عند الجمع العظيم ، فلا يدعي ذلك له مدعٍ ، ولا يدعيه هو لنفسه ، وتجري أحواله على ما علمنا من حال أمير المؤمنين مع سائر الصحابة ، فقد صار كل ذلك دليلاً على أنه عليه السلام لم يقمه إماماً »(١) .

وإذا قال الشيعة إن علياً لم يظهر النص للتقية أجاب المعتزلة بأنه لا معنى للتقية في مثل هذا الأمر الخطير ولا ضرورة لها لأن غيره من الصحابة اعترض على أبي بكر ثم على عمر ، بينما هو لم يعترض ولم يرفض مبايعتهما .

وبعد أن أسقط المعتزلة النص بعينه الذي يستند إليه الشيعة في إثبات الإمامة نظروا في النصوص التي قال الشيعة إنها تدل على الإمامة ، أو يتوصل بها إلى معرفة الإمامة عن طريق الإستدلال كما يتوصل إلى معرفة الأحكام بالنظر في الكتاب والسنة . فرفضوا تأويل الشيعة إياها ولم يجدوا في أيٍ منها ما يدل على إمامة علي .

هذه النصوص التي تدل على إمامة علي مستقاة في معظمها من القرآن والسنة . منها الآية : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ والمراد بنظر الشيعة الذين آمنوا هم أمير المؤمنين لأنه تعالى وصفه بصفة لم تثبت إلا له ، وهو إيتاء الزكاة في حال الركوع عندما تصدق بخاتمه على أحدهم وهو راكع يؤدي الصلاة . وفسروا الولي بالإمام ، وورد ذلك المعنى بالجمع للتضخيم . ورفض المعتزلة هذا التفسير وقالوا إن الآية لا تختص بعلي وإنما تعني كل مسلم يتصدق . ولهذا جاءت بصيغة الجمع لا المفرد .

وخبر تصدق علي بخاتمه غير مسلم به ، لا سيما وأن الزكاة لم تكن واجبة عليه كما لم تكن واجبة على الصحابة(٢) .

(١) المصدر ذاته ، ص ١٢ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٣٣ ـ ١٣٩ .

ومن الأدلة التي ساقها الشيعة على امامة علي الآية الكريمة : ﴿ **وان تظاهرا عليه فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير** ﴾ . والمراد برأي الشيعة بصالح المؤمنين علي وقد جعله الرسول مولى له . فرد المعتزلة بأنّه إذا كان علي هو المراد لصالح المسلمين ـ مع أنّ ذلك بعيد عن الحقيقة ـ فلا يدلّ على الإمامة بل على النصرة(١) .

وتعلق الشيعة بآيات المباهلة وزعم الشيعة إنّها تدلُّ على أفضلية علي في الإمامة . فقال المعتزلة إنّها تدلّ على قرابة النسبة والمحبة والفضل وهو يستوي فيها مع فاطمة والحسن والحسين الذين جمعهم الرسول عندما نزلت ، ولا تدل مطلقاً على أنّ علياً هو الأفضل ولا على إمامته(٢) .

كما تعلقوا بالآية : ﴿ **اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ . وفسروها بقولهم إنّ المقصود فيها علي لأنّه معصوم وكل معصوم واجب الطاعة ، ولم تثبت هذه الصفة لغيره . ولم يقبل المعتزلة بهذا التأويل ، وقالوا إنّ أولي الأمر هم أهل العلم الذين يرجع إليهم في الفتاوى ، أو الأمراء وهؤلاء ليسوا معصومين عن الخطأ(٣) .

ومما استدلّ به الشيعة على امامة علي قول الرسول يوم غدير خم عندما وقف خطيباً في الناس فقال : ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ فقالوا : اللهم نعم ، قال بعده ـ إشارة إليه ـ فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه ، اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، الخ . . وقد طعن المعتزلة في صحة الخبر وقالوا إنّه ليس بمتواتر بل يرجع إلى الآحاد . ثمّ إنّ معنى المولى هنا ليس الإمام لأننا لا نقول عن الرسول إنّه إمام . ولو كان النص صحيحاً لادّعاه علي لنفسه يوم وقع الخلاف على الإمامة بعد الرسول ، أو ادّعاه له غيره ممن يتعصب له أو ينقم على أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية الخ . وقال أبو الهذيل العلاّف : إنّه لو كان الخبر صحيحاً لكان المراد به الموالاة في الدين .

وقال بعضهم إنّ حقيقة الخبر هو أنّه وقع بين علي وأسامة بن زيد خلاف

(١) المصدر ذاته ، ص ١٣٩ ـ ١٤٢ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٤٢ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ١٤٣ .

فقال له علي : أتقول هذا لمولاك ؟ فأجاب أسامة : لست مولاي وإنّما مولاي رسول الله ، فشكا علي أمره إلى الرسول فقال النبي : « من كنت مولاه فعلي مولاه »[١] .

واستدلّ الشيعة على إمامة علي بقول النبي : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلاّ أنه لا نبي بعدي » . فهذا يدلّ على أن لعليّ جميع المنازل التي كانت لهارون من موسى عدا النبوة . ومن تلك المنازل أن يكون خلفيته في حال غيبته وفي حال موته . ولم يرض هذا التأويل القاضي عبد الجبار وشيخيه الجبائيين فقالوا إنّ هارون لم تحصل له الخلافة بعد موسى لأنّه مات قبله فكيف يصحّ القياس على عليّ ، وقد ثبت أنّ منزلة هارون من موسى الشركة في النبوة في حياته ، أمّا الذي كانت له منزلة الإمامة بعده فهو يوشع بن نـون . والمراد بهذا الخبر هو أنّ النبي استخلف علياً على المدنية فتكلم فيه المنافقون ، فقال النبي هذا القول ليدلّ على سكونه إليه وتأييده إياه وشدّ ظهره به وليزيل الشبهة التي خامرت القلوب بشأنة . يبين ذلك أنّ موسى سأل ربّه أمرين في أخيه هما شد الأزر والمشاركة في الأمر .

ولا يمكن الإحتجاج باستخلاف النبي علياً على المدنية على أنه دليل على إمامة عليّ لأنّ النبي استخلف الكثيرين على المدن ، وفي الصلاة[٢] .

واستند الشيعة إلى قول النبي لعلي : « أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني » وقالوا إنّ هذا يدلّ على أنّ علياً يجب أن يقوم مقام النبي ويخلفه . فردّ المعتزلة بقولهم إنّ هذا الخبر يجري مجرى الآحاد ، وأنّ الألفاظ المذكورة فيه مختلفة (خليفتي في أهلي يدلّ خليفتي من بعدي . . .) . وهذا القول إنْ صحّ فإنّما يعني الوصاية والوصاية تختص بالأحوال المذكورفيها لقضاء الدين ورعاية الأهل دون ما يتعلق بالدين والشرع[٣] .

واحتجّ الشيعة بقول النبي : « اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير » . فهذا القول بنظرهم « يدلّ على فضل عليّ والأفضل ينبغي أن يكون هو الإمام . وأنكر المعتزلة هذا التفسير وزعموا أنه يفيد بأنّ علياً هو

(١) المصدر ذاته ، ص ١٤٤ ـ ١٥٨ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٥٨ ـ ١٨٠ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ١٨ ـ ١٨٥ .

الأفضل ولا يعني أبداً إنّه إمام . ولم يثبت أنّ الإمامة واجبة في الأفضل ، ويمكن أن يتولاها المفضول ، ومن يساوي في الفضل[١] .

وثمّة أقوال نسبها الشيعة إلى النبي اعتبرها المعتزلة من أخبار الآحاد ولم يعولوا عليها منها قوله في علي : « إنّه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين » . وقوله فيه « هذا ولي كل مؤمن بعدي » . قوله « إنّ عليّاً مني وأنا منه وهو ولي كلّ مؤمن ومؤمنة » . وقوله : « سلموا على علي بأمرة المؤمنين » . فهذه الأخبار لا يدخلها في باب التواتر اجماع الشيعة عليها ، لأنّ خصوم الشيعة يحتجون بأخبار لا تدلّ على إمامة عليّ وتناقض أخبار الشيعة . منها قولهم إنّ علياً رفض أن يوصي عندما طُعن وقال لمن سأله أن يوصي : « ما أوصى رسول الله فأوصي ، ولكن إنْ أراد الله بالناس خيراً استجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم أبي بكر » . ومنها ما رواه أنس : إنّ النبي عندما رأى أبا بكر مقبلاً أمر أن يبشره الناس بالجنة وبالخلافة بعده . وأن يبشروا عمر بالجنة وبالخلافة بعد أبي بكر . ومنها قول النبي في أبي بكر وعمر : « هذان سيدا أهل الجنة » . ومنها ما رواه الشعبي عن النبي : سُئل عمن يلي الصدقات بعد موته ؟ فأجاب : أبو بكر . ومنها ما رواه سفيان مولى رسول الله أنّ الخلافة بعدي ثلاثون سنة وإنّه ذكر أبا بكر وعمر وعثمان بالخلافة . ومنها قوله في أبي بكر : « دعوا أخي وصاحبي ، صدقني حيث كذبني الناس » . كما قال : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »[٢] .

ويلاحظ المعتزلة أنّ ثمّة تقابلاً مصطنعاً بين أقوال النبي ، فكل قول يورده الشيعة في إمامة علي يقابله قول مخالف في إمامة أبي بكر وقد حشر الجاحظ في رسالة العثمانية مختلف هذه الأقوال ليبين عدم صحتها أو عدم الركون إليها . فقد روى الشيعة عن النبي قوله : « إنّي تاركٌ فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا ، كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، لن يفترقا حتى تردّوا علي الحوض » . وقوله : « مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق » . للدلالة على عصمتهم ووجوب طاعتهم والإئتمام بهم أو إتخاذهم أئمة . فما كان من أهل البكرية إلاّ أن رووا عن النبي قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر » . وقوله : « إنّ الحق مطلق على لسان عمر وقلبه »

(١) المصدر ذاته ، ص ١٨٦ ـ ١٨٧ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٨٧ ـ ١٩١ .

وقوله : « أصحابي كالنجوم أيهم اقتديتم اهتديتم »[1] .

والأصل الثالث في نظرية الإمام يتعلق بالصفات التي يجب أن تتوافر في الإمام . ويركز المعتزلة على ثلاث منها هي العدالة والعلم والنسب القرشي .

ويستدلون على العدالة بقولهم إنّه قد ثبت أنّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم ، وبما أنّ الإمامة أعلى منزلة منهما وجب أن تكون العدالة مطلوبة في الإمامة ، وعلى هذا انكروا الفسق في الإمام لأنّه إذا كان الفسق يمنع من كون المرء شاهداً وحاكماً فهو يمنع من كونه إماماً .

وقالوا : « إنّ من حق الإمام أن يقوم بالحقوق كالحدود والأحكام والإنصاف والإنتصاف وأخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقها ، والفاسق لا يؤتمن على ذلك ، وكذلك القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[2] .

والفسق في نظر المعتزلة ينفي العدالة : إذا كان ظاهراً ، ولا ينفيها إذا كان باطناً أو متقدماً .

وإذا ظهر الفسق على الإمام وجب خلعه وقد « ثبت بإجماع الصحابة أنّ الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجري مجرى الفسق »[3] .

وفي كل هذا قاس المعتزلة الإمام على الأمير والحاكم فما انطبق عليهما ينطبق على الإمام[4] .

أمّا العلم فليس مطلقاً ، فلا يشترط منه في الإمام إلاّ القدر الذي يتعلق بما يقوم به . ولا يطلب من الإمام معرفة كل لغة وحرفة كما لا يطلب منه معرفة الغيب ، والعصمة . وعلى هذا يجب أن يكون الإمام عالماً أو في حكم العالم بالأحكام والشرائع لأنّه يتولى أمر تطبيقها على الرعية ، مثله في ذلك مثل الحاكم أو الأمير .

وثمّة أمور تحتاج إلى الإجتهاد ، ويمكن الأمير أن يجتهد فيها ، وإلاّ حاور

---

(١) المصدر ذاته ، ص ١٩١ ـ ١٩٣ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٠٢ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٢٠٣ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ٢٠٣ .

العلماء وأخذ بأصحّ الأقاويل .

ولا صحّة لقول عباد إنّ الإمام ينبغي أن يكون أعلم أهل زمانه لأن الأفضل هو الوحيد الصالح للإمامة دون غيره . ولو جاز ذلك لما فوّض عمر أمام الشورى إلى جماعة كل واحد يصلح لها . وقد كان الصحابة والخلفاء على اقدار متفاوتة من العلم ومن ثمّ روى قوله عليه السلام أنّ علياً اقضاكم وزيد أفرضكم ومعاذ اعلمكم بالحلال الخ[1] .

إنّ الإمام يحتاج إلى العلماء كما يحتاج الأمراء الحكام إلى العلماء وليس في ذلك انتقاص منه إلاّ في نظر من يفرضون العصمة في الإمام .

إنّ جملة العلوم محفوظة في الأمة وإن تفرقت في العلماء ولا يمكن أن تجتمع في انسان واحد . والإمام يحتاج إلى معرفة الأخبار المتوافرة والأحادية والصحيحة كما يحتاج إلى معرفة الخلافة والإجماع وأصول الشرع والإجتهاد وإلى علم الكلام[2] .

أمّا النسب القرشي فقد استدّل عليه المعتزلة بحديث نبوي يقول : « الأئمة من قريش » أو قوله : « هذا الأمر لا يصلح إلاّ في هذا الحي من قريش ، أو قوله : « قدموا قريشاً ولا تقدموا عليها » . وقد أفحم أبو بكر الأنصار يوم السقيفة بهذا الحديث فآنصرفوا عن المطالبة بالخلافة ، ولم ينكره أحد في ذلك الحين ولا بعده .

ولعلّ السبب في تقديم قريش هو المزية التي تمتعت بها والمنزلة التي كانت تتبوأها في العصر الجاهلي بحيث كان الناس أشدّ انقياداً لها من غيرها .

وثمّة سبب آخر قال به ابو هاشم هو الإجماع على صلاح قريش للإمامة ، وعدم الإجماع على أنّها تصلح في غير قريش . وإذا قيل إنّ ثمّة من يقول إنّ الإمامة يجب أن تكون في أولاد علي أو أولاد العباس عم النبي وهذا يبطل الإجماع ، أجاب المعتزلة أنّ ذلك الإجماع الذي ادّعاه أبو هاشم هو إجماع الصحابة[3] .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢١١ ـ ٢١٤ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨ .

ولكن المعتزلة يجوزون العدول عن النسب القرشي إذا لم يوجد في قريش من يصلح للإمامة كالعدالة والعلم[1] .

بيد أنّهم يصرّون على أنّ الإمام يجب أن يكون واحداً في الزمان ، ويرجعون ذلك إلى السمع وهو اجماع الصحابة على نصب إمام واحد بعد موت النبي . أمّا العقل فلا يمنع من إثبات ائمة عدة في زمن واحد كما لا يمتنع ذلك في الأمراء والقضاة إذا دعت الحاجة . واستدلوا على ذلك بأنّ وجود إمامين أو أكثر في وقت يؤدي إلى الخلاف بينهم وتوزع الطاعة لهم[2] .

أمّا شرط الأفضلية الذي نادى به الشيعة فقد رفضه المعتزلة وقالوا كالزيدية بجواز إمامة المفضول لأنّه لا وجه يوجب القول بأنّ غير الإمام لا يساويه في الفضل ، وبأنّه يجب أن يكون معصوماً ، فيُقال لذلك إنّه أفضل من في الزمان[3] . والمرجع في ذلك إلى الشرع لا إلى العقل . وقد روي عن النبي أنّه قال : « إنْ وليتم أبا بكر تجدوه قوياً في دين الله ضعيفاً في بدنه » ، وهذا يدلّ على عدم اشتراط الأفضلية لأنّه ذكر ثلاثة من الصحابة هم المتقدمون في الفضل ، ثمّ إنّ النبيّ ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وغيرهما على فضلاء الصحابة مما يدلّ على أنّ الأمر مبني على اجتهاد المولي[4] . ثمّ إنّ الصحابة تصرفوا بشأن الإمامة بطريقة تدلّ على عدم تقيدهم بشرط الأفضلية . ففي يوم السقيفة بايعوا لأبي بكر مع تجويز أن يبايعوا لغيره ، وقد فوّض أبو بكر الأمر إلى عمر مع جواز تفويضه إلى غيره ، وعين عمر الشورى لأنّه لم يجد أحدهم أفضل من الآخر .

ومن جهة العقل قال المعتزلة إنّ شرط الأفضلية لا يمكن أن يتحقق ، « وإذا كان في الفاضل علّة تؤخره أو في المفضول علّه تقدمه ، فالمفضول أولى لأنّ الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادة الفضل ، وإنّما يختار للإمامة لما تقتضيه المصالح حسب ما ورد السمع به »[5] . هذه المصالح يقررها الإجماع .

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٧ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٢١٥ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ٢٢٤ ـ ٢١٥ .
(٥) المصدر ذاته ، ص ٢٢٧ .

ومن العلل التي تقدّم المفضول على الأفضل المعرفة بالسياسة ، والشجاعة ، وانقياد الناس له ، وغيبه الأفضل أو تأخره لدى موت الإمام السابق .

إنّ هذه الشروط التي افترضها المعتزلة في الإمام لا تكفي ليكون إماماً في نظر الشيعة ، لقد أهملوا شرطاً هاماً طالما ألحّ عليه الشيعة وهو العصمة . وقد ناقش المعتزلة حجج الشيعة في العصمة[1] وبيّنوا تهافتها . إنّ حجّة الشيعة التي تقول إنّ الإمام معصوم ـ لأنّه يقيم الحدود وينفذ الأحكام ويقسم الفيء ويحفظ البيضة ، ومن يقوم بهذه المهام لا يجوز عليه الغلط والسهو ، ساقطة لقولهم بغيبة الإمام ، ولأن الإمام لا يتولى الأحكام في جميع أرجاء الدولة ، بل يفوض ذلك إلى الأمراء وهؤلاء الأمراء ينبغي أن يكونوا معصومين مثل الإمام ، وهذا لم يتحقق ولن يتحقق وقد علمنا أن بعض الأمراء أقدموا في عهد الرسول على الأعمال الخاطئة . ويذهب أبو هاشم الجبائي أبعد من ذلك فيقول إن ما يقوم به الإمام هو من مصالح الدنيا كاجتلاب النفع ودفع الضرر ، وخطأه لا يؤدي إلى فساد الدين كما يزعم الشيعة .

أما حجة الشيعة القائلة أن الإمام معصوم لأنه يحفظ الشرع دون الأمة التي يجوز الغلط والسهو على كل منها وعليها جميعاً . فرد عليها المعتزلة بقولهم إن الخطأ لا يمتنع على كل واحد من الأمة ولكنه يمتنع على الأمة جميعها . فالأمة لا تجمع على الخطأ . وبالتالي فالأمة هي التي تحفظ الشريعة ولا حاجة إلى إمام واحد معصوم .

واحتج الشيعة بأن عصمة الإمام تقتضيها مهمته في إبلاغ الرسالة بعد الرسول وتعليمها للناس بحيث يكون مرجعاً في المشكل ويؤخذ عنه الدين . وعلى هذا الأساس طعنوا بالتواتر . فقال المعتزلة : إن الطعن بالتواتر طعن بالدين وإبطال للنبوة والإمامة لأننا بالتواتر نعلم كون النبي والقرآن . وإذا لم يثبت التواتر فكيف لنا العلم بالإمام المعصوم إذا سلمنا لهم بالعصمة . إن إثبات ذلك الإمام لا يكون إلا بالنص أو المعجز ، وفي كلتا الحالتين لا بد في صحتها من التواتر . وهذا القول يؤدي بهم إلى أن الشريعة غير محفوظة لأن الإمام غائب .

(١) المرجع ذاته ، ص ٧٤ ـ ٩٨ .

وذهب الشيعة إلى أن الإمام ينبغي أن يكون معصوماً ليبين معاني الشرع في الكتاب والسنة ، تلك المعاني التي تحتاج إلى توضيح لغموضها فقال المعتزلة : إن معاني الكتاب واضحة . وما لم يعرف منها استعين على معرفته بالسنة ، ولا حاجة إلى إمام معصوم يبينها .

وقال الشيعة : إن عصمة الإمام واجبة لأنه يؤتم به وينقاد له ولا يجوز الائتمام والانقياد إلى إمام يتعرض للخطأ والسهو . فرد المعتزلة بقولهم إن ما يقوم به الإمام مبين في الشرع ولا يجب أن يتبع إلا فيما ورد بالشرع وهذا ما عناه أبو بكر بقوله : أطيعوني ما أطعت الله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم .

واحتج الشيعة على عصمة الإمام قياساً على عصمة الرسول . إن الإمام يحل محل الرسول ، وإذا كان الرسول معصوماً وجبت عصمة الإمام . فقال المعتزلة : إن الرسول معصوم فيما يؤديه عن الله وليس معصوماً فيما عدا ذلك ولذا بطل القياس بين النبي والإمام . والأصح أن نقيس الإمام على الأمير .

إذا توافرت هذه الشرائط في إنسان صلح لأن يكون إماماً ، بيد أن ذلك لا يفي ليصير إماماً فلا بد من حصول العقد أو البيعة من الغير .

والعقد ليس البيعة التي هي صفق اليد ، وإنما هو الرضا أو القبول بما طلب منه ، والقبول واجب بل هو فرض ، وعلى من يصلح للإمامة أن يقبل من الجماعة ما عرض عليه إلا لعذرٍ ينبغي تبيانه وقد فرض القبول من الإمام لأنه أعرف بنفسه وبباطنه من الآخرين ، وربما علم أن ثمة ما يقتضي تحريم الإمامة عليه أو دخوله فيها[1] .

أما العاقدون فيجب أن تتوافر فيهم شروط ليصح عقدهم أهمها التقى والعلم بالدين ومعرفة من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها ، والرأي السديد والحرص على مصالح الناس[2] .

وقد اختلف المعتزلة في عدد العاقدين ، فقال أبو علي الجبائي : إنه يكفي مبايعة رجل واحد ، وقال القاضي عبد الجبار : ينبغي أن لا يقل عدد المبايعين

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٥١ - ٢٧٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٥٢ - ٢٦٧ .

عن الأربعة لأن أبا بكر بايعه أربعة في البدء هم : أبو عبيدة ، وسالم مولى حذيفة ، وأسيد بن حضير الأنصاري ، وبشير بن سعد ، بناء على إقتراح عمر . ورفع بعضهم العدد إلى ستة على النحو الذي حصل عندما عين عمر الشورى المؤلفة من ستة ليختاروا واحداً منهم[1] .

وارتأى أبو هاشم الجبائي وجهاً آخر لإقامة الإمام هو أن ينص الإمام المتقدم على من يليه إذا علم أنه أصلح الناس للإمامة . وعلى الناس عند موت الإمام الأول مبايعة الإمام الثاني المنصوص عليه وطاعته[4] .

وذهب الجاحظ إلى وجه مغاير هو أن الإمام ينبغي أن تقيمه الخاصة لا العامة بعد أن يبين أمره ويشتهر ويعرف بتقدمه وفضله وعلمه وزعامته .

ويرفض المعتزلة رأي الزيدية القائل إن المرء يصير إماماً بالخروج والتصرف ، لأن الخروج والتصرف لا يكفيان ولا يحلان محل العقد والتفويض من الغير ، أو الإختيار[3] .

ومعظم المعتزلة يثبتون صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ويرفضون إمامة معاوية . إن إمامة أبي بكر صحيحة لأنها تستند إلى الإجماع . والمعروف أن الجميع رضوا به خليفة . وإذا كان البعض قد تأخروا عن مبايعته بعض الوقت فذلك لا يطعن بالإجماع لأنهم ما لبثوا أن بايعوه[4] . فسعد بن عبادة لا يعتد بخلافه أو لم يبق على الخلاف لأنه بايع عمر ، وخلافة عمر امتداد لخلافة أبي بكر . ولأن خروج الواحد على الأمة لا يؤثر في الإجماع[5] . وقد تأخر علي عن مبايعة أبي بكر ٤٠ يوماً لاشتغاله بالنبي ، ولاستيحاشه من الاستبداد بالرأي دونه ، ولم يعرف عنه أنه أنكر خلافة أبي بكر أو أعلن معارضته له . وقد رفض دعوة العباس وأبي سفيان إياه ليبايعاه ، وأعان أبا بكر على حل المشاكل التي تواجهه ، وأظهر احترامه وتقديره له . وسلك مثل هذا السلوك مع عمر وعثمان وروي عنه قوله : « حبيباي أبو بكر وعمر إماما الهدى ، وشيخا

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٥٢ - ٢٦١ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٥٦ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٧٣ .
(٤) المصدر ذاته ، ص ٢٨٢ .
(٥) المصدر ذاته ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

الإسلام » . كما قال : « لقد أمر رسول الله صلى الله عليه أبا بكر يصلي بالناس ، وإني لشاهد ، فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله عليه السلام لديننا » . ولم يفعل علي ذلك تقية كما يقول شيعته ، لأن التقية إن لم يكن لها سبب لم يصح ادعاؤها ، وسببها هو الخوف الشديد ، وعلي لم يكن واقعاً تحت الإكراه عندما بايع أبا بكر فعمر فعثمان ، وكان بوسعه أن يبدي رأيه وإنكاره على نحو ما فعل العباس وأبوسفيان والزبير وليس هؤلاء أشجع منه[1] .

أما خالد بن سعيد فقد بايع أبا بكر ولا خلاف في ذلك . وأما سلمان فقد روي عنه قوله : كردند ونكردند كدليل على إنكاره خلافة أبي بكر وعمر . بيد أن هذا القول من أخبار الآحاد ولا يمكن التعويل عليه . وكيف يمكن أن يولي عمر سلمان المدائن وهو ينكر خلافته .

أما أبو ذر فلم يؤثر عنه إلا كل قولٍ جميل في أبي بكر وعمر . فقد قال في أبي بكر : « أصبتم حين بايعتم أبا بكر » . وقال عن عمر : إنه نعم الفتى كما قال فيه أنه قفل الفتنة .

وعمار بن ياسر لم يرفض خلافة أبي بكر وعمر . كما يدّعي الشيعة وقد ولاه عمر الكوفة وبلاد الشام .

والمقداد لم يتخلف عن معونة أبي بكر وعمر وتصويبهما وما يرويه الشيعة من أخبار تنم عن معارضة هؤلاء لأبي بكر وعمر لا يمكن الركون إليها لأنها من أخبار الآحاد[2] .

فإذا ثبت أن جميع هؤلاء قد بايعوا أبا بكر فقد قام البرهان على توافر الإجماع عليه ، حيث يكون الإجماع يكون الصواب والحق لأن الأمة لا تجتمع على خطأ .

أما معاوية فإنه لا يصلح للخلافة أصلاً لأمورٍ منها الغش نحو استلحاقه زياداً وقتله حجراً وشقه العصا على علي ومقاتلته وغيرها . ومن كانت هذه حاله لا يمكن أن يدعي الإجماع على إمامته ، ولو ثبت الإجماع لكان إجماع قهر كما يقع من الملوك[3] .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٨٣ - ٢٩٠ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٢٩١ - ٢٩٣ .

(٣) المصدر ذاته ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

عدا الإجماع احتج المعتزلة لأبي بكر بمناقب تدل على فضله وتقديمه وصلاح إسلامه وتنزهه عن الكفر الذي رماه به الشيعة وهي المناقب ذاتها التي احتج بها المرجئة والبكرية أو العثمانية أهمها : تقريب النبي إياه ومدحه ، وسبقه إلى الإسلام ومبايعة رسول الله ومعاضدته بماله ونفسه . ثم إنه « كان ثاني النبي في الغار وصاحبه في الهجرة وأنيسه في العرش يوم بدر ، ووزير النبي ﷺ ، والمستشار في أموره . وأميره في الموسم إلى الصلاة حين افتتحت مكة ، والمقدم في الصلاة أيام مرضه ، والمخصوص بتسميته الصديق ، والمشبه من الملائكة بميكائيل ومن الأنبياء بإبراهيم ، ثم هو وعمر بُشرًا أنهما سيدا كهول أهل الجنة ، ولهما قال : « هما مني بمنزلة يميني من شمالي »[1] .

هذه الفضائل التي لخصها صاحب المغني أسهب الجاحظ (٢٥٥ هـ) في شرحها من قبل في رسالة العثمانية ونسبها إلى فرقة العثمانية أو البكرية أتباع أبي بكر وعمر وعثمان في عصره . ومعظم الإحتجاجات التي ساقها القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) وردت في رسالة الجاحظ المذكورة . وهي تمثل معظم الآراء المشتركة بين المعتزلة والعثمانية حول الإمامة . والفارق الأهم بين المعتزلة ، والعثمانية هو زعم العثمانية أن النبي نص على خلافة أبي بكر وهو أمر نفاه المعتزلة وذهبوا إلى أن النبي لم ينص على أحد وترك الخلافة شورى أو اختياراً .

٦ - هذا الموقف الإعتزالي احتفظ به شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري (٩٣٥ م) فقال : إن النبي لم ينص على خلافة علي ولا على خلافة أبي بكر وترك الأمر شورى . والدليل على إمامة أبي بكر هو إجماع المسلمين في زمنه عليها ، هذا الإجماع يبطل دعوى الشيعة القائلين بأن النبي نص على إمامة علي لأنه لا تجوز إمامة من نص الرسول على غيره ، ولأن علياً بايع أبا بكر وكذلك العباس عم النبي وفي ذلك إقرار لأبي بكر بالإمامة ، ولا يمكن الإدعاء بأنهما بايعاه للتقية لأن القول بالتقية يبطل الإجماع على شيء .

ويسوق الأشعري دليلاً على أن النبي لم ينص على أبي بكر هو قول أبي بكر لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أُبايعك » فلو كان يعلم أن النبي نص عليه لم يتفوه بهذه العبارة .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٣٢٣ .

وثمة دليل آخر يورده الأشعري على إمامة أبي بكر إلى جانب الإجماع هو الآية الكريمة : **﴿ قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً ﴾** . إن هذا الداعي ليس النبي وإنما هو خليفة النبي . وهؤلاء القوم هم الفرس والروم وبما أن أبا بكر حارب هؤلاء فهو خليفة النبي قطعاً .

أما الدليل على إمامة عمر فهو العقد الذي عقده له أبو بكر وإجماع المسلمين عليه[1] .

وقد قنن عبد القاهر البغدادي (١٠٣٧ م) مبادىء أهل السنة والجماعة في الإمامة وهي أن الإمامة فرض واجب على الأمة لأن الإمام هو الذي ينصب للناس القضاة ويضبط الثغور ويقسم الفيء ويحمي الضعيف من القوي . وإن طريق عقد الإمامة هو الإختيار بالإجتهاد وليس النص كما يدعي الشيعة وغيرهم لأن النبي لم ينص على علي ولا على أبي بكر . وإن شروط الإمامة هي النسب القرشي والعلم والعدالة والسياسة ولم يشترطوا العصمة كالشيعة ، ولا تجوز الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام إلا إذا كان ثمة حاجزمن بحر يفصل بين الصقع والآخر ويحول دون الإتصال والنصرة بينهما فيجوز عقد الإمامة لآخر في الصقع الآخر . وأن الخليفة الأول بعد النبي هو أبو بكر الصديق وليس علياً كما يدعي الشيعة ، وليس العباس كما يدعي الراوندية . والخليفة الثاني هو عمر والثالث عثمان والرابع علي . أما معاوية فهو باغٍ أخطأ في تمرده على علي ولم يكفر[2] .

وحاول ابن خلدون صياغة نظرية خاصة في السياسة والإمامة فقال : إن وجود الدولة ضروري للمجتمع كما أن الإجتماع ضروري للناس لعجزهم عن العيش منفردين . وضرورة وجود الدولة في المجتمع تعزى إلى أن حياة الإجتماع تقتضي تزاحم الأغراض وتشابك المصالح وتضاربها مما يفضي إلى التنازع والهرج ويستدعي وضع قوانين تنظم العلاقات بين البشر وينقاد لها الجميع[3] .

هذه القوانين السياسية على ضربين : عقلية ودينية . العقلية يضعها

(١) الأشعري ، اللمع ، ص ٨١ - ٨٣ .
(٢) عبد القادر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٤٠ - ٢٤ .
(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٨٧ .

الحكماء وأكابر الدولة ، والدينية يفرضها الله ويقررها بواسطة الأنبياء . والعقلية تنفع الناس في حياتهم الدنيا ، بينما تنفعهم الدينية في دنياهم وآخرتهم . وعدا السياسة العقلية والسياسة الدينية يوجد ضرب ثالث من السياسة يدعوه ابن خلدون الملك الطبيعي حيث يحمل الناس على الإذعان لمشيئة الملك ورغباته دون وجود قوانين تحد من سلطانه ، وحيث يغلب الجور ويسود الظلم ولذا كان الملك مذموماً لأنه مني على القهر والجور ، وكذلك السياسة العقلية مذمومة لأنها نظر بغير نور الله ، ومقتصرة على أمور الدنيا ، ولأن الشارع أعلم بمصالح الكافة .

وبعد أن يقرر ابن خلدون أفضلية السياسة الدينية على السياسة العقلية والملك الطبيعي يدعو إلى تطبيق هذه السياسة التي يتولاها الأنبياء ومن يقوم مقامهم أي الخلفاء . والخلافة هي « نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا » والقائم بها يسمى خليفة وإماماً . وقد سمي خليفة لأنه يخلف النبي في أمته ، وسمي إماماً تشبهاً بإمام الصلاة في أتباعه والإقتداء به[1] .

ونصب الخليفة واجب شرعاً بنظر ابن خلدون والدليل على ذلك هو إجماع الصحابة والتابعين لأن الصحابة بادروا إلى بيعة أبي بكر عند وفاة الرسول ، وكذلك في كل عصر بعدئذٍ ولم يترك الناس فوضى .

ويرفض ابن خلدون الرأي القائل أن وجوب نصب الإمام مدرك بالعقل وأن الإجتماع ذاته وقع بتحكيم العقل ، وأنه واجب بالعقل لضرورة الإجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ومن ضرورة الإجتماع التنازع لازدحام الأغراض ، فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم »[2] . بهذا فسر الحكماء وجوب النبوءات . إن هذا الرأي فاسد لأن إحدى مقدماته فاسدة . تلك المقدمة الفاسدة تقول إن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان . والواقع أن الوازع قد يكون بغير شرع ، كما هو الحال في المُلك وقهر أهل الشوكة كما حدث في أمم المجوس وغيرهم . وقد يكون بدون وازع مطلقاً كما يحصل عند معرفة كل واحد تحريم الظلم عليه بحكم العقل .

(١) المصدر ذاته ، ص ١٩١ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

كما يرفض رأي الأصم من المعتزلة والخوارج القائل أن نصب الإمام غير واجب عقلاً ولا شرعاً . إن واجب الإمام بنظرهم إمضاء حكم الشرع . فإذا اتفقت الأمة على العدل وتنفيذ الأحكام الشرعية لم يحتج إلى إمام . إن هؤلاء محجوجون بالإجماع . ولأن إقامة أحكام الشريعة لا تتم إلا بالعصبية والقوة ، والعصبية تقتضي بطبعها الملك[1] .

وطريق نصب الإمام هو الإختيار الذي يضطلع به أهل العقد والحل ، وعلى سائر الناس الطاعة لقول الله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ .

أما شروط الإمام فهي أربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء . واختلف في شرط خامس هو النسب القرشي . واشتراط العلم راجع إلى ضرورة معرفة أحكام الله التي ينفذها ، واشتراط العدالة يعزى إلى كون الإمام قدوة ، ولذا كان فسق الجوارح ، واقتراف المحظورات ، واعتقاد البدع يذهب بها . أما الكفاية فتعني القدرة على تدبير شؤون الناس ، والخبرة بحاجات الناس وسياستهم . واشتراط سلامة الأعضاء ضروري للقيام بالمهام المختلفة . وأما النسب القرشي فاشترط عملاً بالحديث النبوي : « الأئمة في قريش » . وبما أن عصبية قريش تلاشت فقد رأى ابن خلدون جواز التخلي عن هذا الشرط وتجويز الإمامة لكل صاحب عصبية[2] .

٧ ـ عدا الفرق الكلامية حاول الفلاسفة الإدلاء بدلوهم حول الإمامة . وكان الفارابي أسبق المهتمين بهذه المسألة . ولذا نراه يعالجها في عدة كتب أهمها « آراء أهل المدينة الفاضلة » و« السياسة المدنية » و« تحصيل السعادة » .

إن الإمام أو رئيس المدينة الفاضلة أكمل أبنائها ، ولذا لا يصلح للرئاسة أي فرد فيها ، ولا بد من أن تتوافر فيه شروط معينة بعضها فطري وبعضها إرادي مكتسب . والشروط الفطرية إثنتا عشرة هي تمام الأعضاء وجودة الفهم ، وقوة الذاكرة ، والفطنة ، والبيان ، وحب المعرفة والعلم ، والعفة في المأكول والمشروب والمنكوح واللعب والصدق ، والترفع عن كل ما يشين ، والجود ، والعدل ، والشجاعة[3] .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ١٩٢ . (٢) المصدر ذاته ، ص ١٩٦ .
(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

أما الشرط الإرادي المكتسب فهو الحكمة . وهو يصبح حكيماً عندما يستكمل قوته العقلية فيصير عقلاًبالفعل ثم عقلاً مستفاداً فيتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه المعقولات . وقد يتصل الرئيس بالعقل الفعال عن طريق آخر هو المخيلة التي تستكمل فيه فيُسمى هذا الإتصال الوحي ويسمى الرئيس نبياً وإماماً[1] .

إذا لم تتوافر هذه الخصال في واحدٍ واجتمع منها فيه ست أو خمس فقط كان هو الرئيس الأول ، تلك الخصال الست هي : الحكمة والعقل التام ، وجودة الإقناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد وتمام الأعضاء .

وإذا لم يوجد فرد تجتمع فيه هذه الشرائط الست ووجدت متفرقة في جماعة كأن يكون أحدهم حكيماً والثاني عاقلاً والثالث جيد الإقناع والرابع جيد التخيل والخامس قادراً على الجهاد والسادس تام الأعضاء ، قامت هذه الجماعة مقام الرئيس أو الملك ، وسُميت رئاستهم رئاسة الأفاضل[2] .

أما الرئيس الذي يخلف الأول فينبغي أن تتوافر فيه ست شرائط هي : الحكمة ، ومعرفة الشرائع والسنن التي وضعها الرئيس السابق ، والقدرة على استنباط شرائع جديدة عند الحاجة ، والروية أو جودة الرأي في معالجة الأمور الطارئة ، وإرشاد الرعية إلى الشرائع والمقدرة على إقناعهم بها ، والمقدرة على الجهاد[3] .

وإذا لم تتوافر هذه الشرائط في واحدٍ وتفرقت في عدة أشخاص (٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) كانوا هم الرؤساء مجتمعين ويشكلون المجلس الرئاسي ويدعون رؤساء السنة[4] .

إن رئيس المدينة الفاضلة ينبغي أن يكون فيلسوفاً أو نبياً . ولذا لم يجد الفارابي فرقاً كبيراً بين الفيلسوف والنبي والرئيس والإمام . إن اسم الفيلسوف يدل على حيازة الفضيلة النظرية ، بيد أن تلك الفضيلة تكون باطلة إذا لم تتوافر

---

(١) المصدر ذاته ، ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .
(٢) الفارابي ، فصول متنزعة ، ص ٦٦ .
(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٤) الفارابي ، فصول منتزعة ، ص ٦٧ .

لديه القدرة على إيجادها في سواه . تلك القدرة تقوم على جودة الإقناع والتخيل . والنبي يضع النواميس ، ويملك القدرة على استخراج شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى ، ولن يستطيع استخراج تلك الشرائط دون أن يكون حائزاً على الفلسفة .

والرئيس الأول يجمع صفات الفيلسوف والنبي ، وذلك أن الذي يملك القدرة على استعمال النظرية في كل من سواه ، أهل أن تكون له القدرة على إيجادها معقولة بالفعل . إن مهمة الرئيس الأول إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ولن يقوى على ذلك إلا باستعمال البراهين اليقينية والطرق الإقناعية والتخيلية إما طوعاً وإما كرهاً .

أما الإمام فيعني في اللغة من يؤتم به ويتقبل . ولن يتقبل إلا إذا كان كاملاً ، والكامل هو الذي يحوز أعظم الفضائل النظرية والفكرية والخلقية ، تلك التي نجدها في الفيلسوف والنبي والرئيس الأول .

والملك يعني التسلط والإقتدار . والإقتدار يقتضي قوة المعرفة والفكر والفضيلة . عدا القوة على الإكراه . ولذلك صار الملك بعينه هوالفيلسوف وواضع النواميس[1] .

ولم يهتم ابن سينا اهتمام الفارابي بمسألة الإمام فلم يكتب فيها سوى القليل . وهو يعتبر الإمام خليفة النبي ولذا يستحق التقدير والإجلال والطاعة لأنه يكاد يكون رباً إنسانياً تحل عبادته بعد الله ، ولأنه سلطان العالم الأرضي وخليفة الله في عباده .

وإقامة الإمام تكون بنظره إما بالنص وأما بإجماع أهل السابقة . بيد أن الإستخلاف بالنص أصوب لأن ذلك يقضي على التشاغب والاختلاف .

وإذا ادعى أحد الإمامة دون استحقاق بفضل قوة أو مال ، فعلى الكافة قتاله وقتله ، وإذا استطاعوا وتقاعسوا عن قتاله كفروا وعصوا الله وحل دم كل من بعد عن أداء هذا الواجب .

أما الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الإمام فهي أصالة العقل والصفات

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٦ ـ ٩٨ .

الخلقية الشريفة كالشجاعة والعفة وحسن التدبير ومعرفة الشريعة . وهي ترجع إلى قوى النفس الثلاث الشهوانية والغضبية والناطقة . فإلى الأولى تعود لذة المنكوح والمطعوم والملبوس وسائر أنواع اللذات الحسية . وإلى الثانية يعود الغضب والشجاعة والأنفة وأمثالها . وإلى الثالثة تعود الحكمة والتدبير[1] .

تقويم :

٨ ـ إن مسألة الإمامة مسألة سياسية ، وقد شكلت محنة للفكر العربي على مر العصور ، وتفجرت صراعاً مريراً بين الفرق ، رافقه سفك الدماء والحروب الأهلية ، والمآسي والويلات . إن نشأة الفرق تعزى إلى مسألة الإمامة في الدرجة الأولى . فكل فرقة كونت حزباً سياسياً يدّعي أنه على حق وأن سائر الفرق على باطل ، ويسعى للوصول إلى الحكم بنشر مبادئه واستمالة الآخرين إليه وإظهار حرصه على تحقيق العدل وإحياء الشريعة والقضاء على الظلم والفساد ، فإذا آنس من نفسه القوة انقض على السلطة القائمة وبطش بخصومه وأذلهم . ومن يتصفح التاريخ يقع على شواهد عددة تؤيد ما نذهب إليه بدءاً بحروب علي ومعاوية ومروراً بثورات الخوارج والعباسيين والقرامطة والفاطميين والإسماعيليين إلخ .

إن اللجوء إلى القوة والعنف للوصول إلى الحكم يعني عدم تحكيم العقل والإقناع ، وعدم احترام الحريات ، وإهمال الشورى . هذه هي الأخطاءالمميتة التي سببت المحن والكوارث .

فالصدوف عن الإقناع والعقل يبدو بجلاء في مختلف نظريات الإمامة . الشيعة يقولون بضرورة إمام معصوم منصوص عليه لأن الناس لا يستطيعون بسبب ضعف عقولهم وجهلهم إدراك مصالحهم ومعرفة شريعتهم واختيار رئيسهم الأفضل . والمعتزلة والأشاعرة يقولون إن إمامة الإمام وضرورة وجوده لا تستندان إلى حكم العقل ، بل ترجعان إلى السمع والشرع . ونرى ابن خلدون والأشعري يقرران أن الملك منصب طبيعي وضروري لأن المجتمع البشري بحاجة إلى وازع يحمي الضعيف من القوي ويحسم المنازعات الناشئة عن تشابك المصالح وتضاربها ، ثم يقول بتأثير الأشعرية ، إن ضرورة الإمام

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، قسم الإلهيات ، ج٢ ، ص٤٣٠ .

تستند إلى السمع ، ويقرر أن الملك يحصل بالقوة والغلبة ، والغلبة لا تكون إلا بالعصبية ، والعصبية التي قوامها تأليف القلوب لا تكون إلا بمعونة الله [1] .

أما عدم احترام الحريات بما في ذلك حرية الرأي والمعتقد والإعلان فهو العيب الفاضح الذي لم تنج منه فرقة من الفرق الإسلامية ، فكل فرقة تبدِّع سائر الفرق أو تكفرها لأنها لا تذهب مذهبها أو تختلف معها في فكرة من الأفكار أوعقيدة من العقائد أو رأي من ا لآراء . لقد كفر الخوارج علياً لقبوله بالتحكيم ، وكفر الشيعة أبا بكر وعمر وعثمان وأتباعهم لأنهم لم يقولوا مثلهم أن الخلافة بعد النبي يجب أن تصير إلى علي . وبدع أهل السنة والجماعة سائر الفرق لأنها أحدثت أموراً لم ترد في السنة ، وأحلّ الخوارج دم سائر المسلمين ، وأستباح الإسماعيلية دم خصومهم من أهل السنة والجماعة ونفذوا حركة اغتيالات واسعة النطاق . ولم يستطع المعتزلة الذين نادوا بحرية الرأي في بداية أمرهم أن يحافظوا على هذا المبدأ فحرضوا بعض خلفاء بني العباس ولا سيا المأمون والمعتصم على الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه من أهل السنة والجماعة فكانت محنة خلق القرآن وما رافقها من استجواب وحبس وتضييق .

أما إنكار الشورى أو إهمالها أو تشويهها فهي ثالثة الأثافي . لقد عزف عنها الشيعة لقولهم بالنص والنص يناقض الشورى . وقد عللوا مذهبهم بالنص بحجج لم تقنع المعتزلة والأشاعرة ولا غيرهم استخرجوها من القرآن والسنة أو الأخبار .

وقال المعتزلة والأشاعرة بالشورى ورفضوا النص ، ولكنهم فهموها فهماً مشوهاً . إن الشورى تعني اختيار الإمام من قبل الإمة ، جميع الأمة . أما هم فقصروا حق الإختيار على فئة قليلة من الأمة . فقال المعتزلة أن الخاصة وحدهم دون العامة يجب أن يقيموا الإمام ، وعللوا ذلك بأن العامة لا يعرفون لجهلهم من يصلح للإمامة . ويعنون بالخاصة العلماء . وقال الأشاعرة إن أهل العقد والحل هم الذين يضطلعون بعملية اختيار الإمام ، وأهل الحل والعقد هم علية القوم والقادة . وذوو الشأن والقوة . وربما استوحوا هذه الفكرة من الواقع السياسي الذي آلت إليه الخلافة في عصور الإنحطاط ، والذي عكسه علي بن

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٥٧ ـ ١٨٧ .

محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠ هـ) في كتابه « الأحكام السلطانية » (الفصل الأول) عندما حصر أهل الحل والعقد في من حضر لدى عقد الإمامة ، وعندما أجاز للإمام تعيين خليفته دون ضرورة أخذ موافقتهم .

أما الحل الذي نادى به الفارابي فمستورد اقتبسه من الفكر اليوناني ومزج فيه آراء أفلاطون بآراء أرسطو . لقد حاول أبو نصر التوفيق بين الفكر اليوناني والفكر العربي فقال : إن رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفاً أو نبياً ، إذ لا فرق بعيداً بين النبي والفيلسوف فكلاهما يتصلان بالعقل الفعال ويستمدان منه المعقولات ، الأول يتصل بمخيلته ، والآخر بعقله المستفاد .

وإذا كان المفكرون العرب قد اختلفوا بشأن إقامة الإمام وصفاته ، فقال فريق بالنص والعصمة والعدالة والنسب العلوي(الشيعة) ، وقال آخر بالإختيار والعلم والنسب القرشي والعدالة (المعتزله والأشاعرة) ، فقد اتفقوا على ضرورة إعتماد الشريعة الإسلامية دستوراً ينبغي تطبيقه في الحكم ، وهذا يعني دمج الدين بالدولة .

وفي العصر الحديث برز تياران فكريان رئيسان : الأول يعتبر امتداداً للفكر القديم والقائل بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم ، وقد تمثل بجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وقادة الأحزاب الدينية الأصولية . والثاني يدعو إلى العلمنة وفصل الدين عن الدولة ، وقد تمثل بالمفكرين المتأثرين بالحضارة الغربية الحديثة ونظم الحكم الديموقراطية المطبقة فيها أمثال علي عبد الرزاق وعبد الرحمن الكواكبي .

الفصل الثامن

المشكلة الاجتماعية

في القرآن :

بحث المفكرون العرب المشكلة الإجتماعية وتناولوا معظم جوانبها وظواهرها .

وأقدم وثيقة في هذا الموضوع هي القرآن الكريم الذي تعرض إلى الناحية الإجتماعية ، ووضع حلولاً عملية وموفقة لمسائلها الأساسية ، كالعصبية القبلية ، والمرأة ، والأسرة ،والغنى والفقر ، والعلاقات الخلقية والمعاملات .

لقد أبدى الإسلام مقته الشديد للنظام القبلي الذي كان سائداً في العصر الجاهلي ، والذي كان سبباً للحروب المستمرة بين القبائل ، وما يجره عليها من ويلات وخسائر ودمار وسفك دماء وعداوات . ودعا إلى نظامٍ جديد يقوم على الأخوة في الإيمان بدل العصبية القبلية .

وحسَّن الإسلام أوضاع المرأة المتردية في العصر الجاهلي ، واعتبرها إنساناً مساوياً للرجل ، خلا بعض الأمور كالشهادة والطلاق والأرث ، وطلب من الرجل الرفق بها ومعاملتها بالحسنى . وسمح لها بالتملك والأرث والعمل .

ونظم الأسرة تنظيماً جيداً ، فسن الشرائع التي ترعى علاقات الأهل والأولاد ، وبنى الزواج على عقد يقوم على التراضي والمحبة والإلفة ، يهدف إلى إنجاب الأولاد ، وينتهي بالطلاق إذا لم يوفر الحياة السعيدة ، وحرّم وأد البنات ، تلك العادة المقيتة التي كانت متفشية في بعض القبائل الجاهلية ، والتي

فزعوا إليها خشية الإملاق .

وتصدى الإسلام للمعضلة الإقتصادية ، فحث على العمل والجد لتحصيل الرزق ، ودعا إلى توزيع الثروة بين الناس بالعدل ، وأمر الأغنياء بمساعدة الفقراء ودفع الزكاة والخمس ، ونهى عن التبذير ، ونوه بالإقتصاد في الإنفاق ، ونص على الملكية الخاصة ، مع شجب عبادة المال واكتنازه .

وأرسى العلاقات بين الناس على أسس المساواة في الحقوق والواجبات وعلى الأخوة في الدين ، وعلى الحرية في التصرف والعمل ، وعلى الأخلاق الرفيعة والوفاء بالدين ، ورد الوديعة ، واحترام العهود ، وتنفيذها ، والصدق ، ورد التحية بأحسن منها ، وتحريم العدوان ، والقتل ، والزنا ، والربا ، والميسر .

ونظم الإسلام العلاقات بين الأديان والأمم . كما نظمها بين الأفراد في المجتمع الواحد . فاعترف بالديانات السماوية كاليهودية والمسيحية وشرع القوانين التي تسود بين المسلمين من جهة وأهل الذمة من جهةٍ ثانية . وجعل أبناء الأمم المختلفة متساويين إذ لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى . وبهذا حاول أن يكبح من جماح العصبية القومية والعرقية ليحل مكانها الوشائج الدينية .

والتفت إلى قضية الرق الذي كان شائعاً في العصر الجاهلي وعند جميع الأمم . فدعا إلى تحسين أوضاع الرقيق ، ومنع تعذيبهم وقتلهم ، وندب إلى إعتاقهم تكفيراً عن الذنوب وتقرباً من الله .

وقد دأب الفقهاء والوعاظ في العصور اللاحقة لظهورالإسلام على تذكير الناس بأحكام الدين التي تنظم علاقاتهم الإجتماعية خير تنظيم وضمنوها كتب الفقه الكثيرة التي ألفوها على مر العصور ، وأسهبوا في شرحها والتدليل عليها في خطبهم وأحاديثهم .

٢ ـ عند المتكلمين :

بيد أن المتكلمين لم يكتفوا بما فعله الفقهاء من شرح لتلك الشرائع وتزيين لها ، وإنما حاولوا أن يتعمقوها ويزيدوا عليها ويفلسفوها على ضوء العقل .

ونجد أقدم محاولة في البحث الإجتماعي عند أحد شيوخ المعتزلة وهو الجاحظ المتوفي عام ٢٥٥ هـ[1] ، وهو لم يدع تأسيس هذا العلم أي علم الإجتماع وإنما أرسل فيه أفكاراً ذات طابع فلسفي كما فعل أفلاطون وكما فعل الفارابي وهيغل بعده .

وهو يرى أن أساس الإجتماع الإنساني حاجة الناس بعضهم إلى بعض . وهي التي تدفعهم إلى التعاون والإلفة في سبيل تأمين حاجاتهم من طعام وكساء ومأوى وأمن .

وحاجة بعضهم إلى البعض لا تقتصر على أبناء العائلة الواحدة ، أو الحي الواحد أو القرية الواحدة أو الأمة الوادة . وإنما تتعداهم إلى سائر الأمم .

عدا هذه الحاجة إلى الإجتماع والتعاون نجد في المجتمعات أسباباً للتفرقة والعداوة يرجعها الجاحظ إلى المشاكلة في الصناعات ، والتقارب في الجوار ، والنسب ، وعداوة الساكن للمسكن ، وعداوة الفقير للغني إلخ .

ويُعالج الجاحظ مسألة اجتماعية ثانية هي طبقات المجتمع . وقد انطلق في معالجتها من أوضاع عصره . لقد كان مجتمعه يتكون من عنصرين أساسيين هما العرب والعجم . وينتمي إلى أُمم مختلفة ، من هنود وفرس وأتراك وزنوج . أما العرب فهم أصحاب الدولة لأن الخلافة فيهم . وهم يشكلون أمة واحدة تربطهم أواصر الدم واللغة والتاريخ والأخلاق والطبائع .

وعلى الرغم من هذه الأواصر كثرت الخصومات والإنقسامات بين العرب وهو يرجعها إلى أربعة : العصبية القبلية ، والعصبية الطائفية أو المذهبية ، والمنافسة على الرئاسة ، والتدخل الأجنبي . وهكذا يراهم الجاحظ قد انقسموا بين عدنانية وقحطانية وعثمانية وعلوية وهاشمية وأموية إلخ .

أما العجم فقد انقسموا إلى قسمين : قسم وقع في الأسر أثناء الحروب بين العرب الفاتحين والأمم العجمية . وتشكل منهم نواة طبقة الرقيق الذين تزايد عددهم بالتوالد والتجارة ، وكانوا يعملون في خدمة العرب وزراعتهم وتجارتهم وصناعتهم . واحترفوا الغناء والرقص ، وساهموا في انتشار المجون

(١) انظر كتابنا : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، الفصل الثاني من الباب السادس : الناحية الإجتماعية .

والتهتك ، كما يبدوفي رسالة الجواري والقيان وغيرها من كتب الجاحظ .

أما القسم الثاني من العجم فقد ظلوا أحراراً أوحرروا بعد عبودية ، وشكلوا القسم الأكبر من المجتمع ، وعملوا في دواوين الدولة كالفرس ، أو انخرطوا في الجيش كالترك ، أو مارسوا المهن المختلفة كالطب والترجمة والعلم مثل السريان .

ونشأت بين العرب والعجم خصومة عُرفت باسم الحركة الشعوبية ، وقد تحدث الجاحظ عن الشعوبية في عدة كتب . وناقض دعوتها التي ترمي إلى الحط من شأن العرب والتخلص من حكمهم . ودعا إلى التآلف بين أبناء الأمم المختلفة ، وإلى تصفية القلوب من الأحقاد ، ونبذ دعوات التفرقة العنصرية . وهو يذهب إلى أن الناس وإن اختلفت ألوانهم وأجناسهم وأعراقهم ولغاتهم وهيئاتهم لا تختلف حقائقهم ومعانيهم . وتجمعهم رابطة الإنتماء إلى الجنس البشري . ويحاول أن يثبت بدلائل عقلية ونقلية أن الشعوب ذات أصلٍ واحد . وأن مولى القوم منهم . وإن إسماعيل جد العرب عجمي الأبوين . ويؤكد أن الله خلق جميع الناس ولم يفضل بعضهم على بعض ولا قوماً على قوم .

وهو يرى أن الحاجة إلى التعاون بين البشر أقوى من دوافع الخصومات والتنابذ . وإذا ألفينا تنافراً بين الأمم فينبغي أن نفتش عن الأسباب التي أدت إلى ذلك .

فاليونان اهتموا بالفلسفة لأنهم أهملوا التجارة والصناعة والزراعة وأوكلوا أمرها إلى عبيدهم .

والصينيون بدعوا بالصناعة وحياكة الثياب والأصباغ العجيبة والتصاوير المدهشة لأنهم كانوا يتولون ذلك بأنفسهم ، ولم يهتموا بالجانب النظري كاليونان فأهملوا الفلسفة .

والعرب أقبلوا على الشعر واللغة وقيافة الأثر وحفظ النسب والبصر بالخيل والإبل فبلغوا في ذلك الغاية . ولم يكونوا أصحاب صناعة وطب وفلاحة . وكل هذا يتلاءم مع حياة البداوة والصحراء .

والترك أحجموا عن النظر العقلي والصناعة اليدوية ، والفنون المختلفة

واهتموا بالرعي والصيد والحرب وركوب الخيل ، فأفلحوا في ذلك . أما الفرس فانصرفوا إلى الملك والرياسة ، ونظموا الإدارة ووضعوا القوانين الدقيقة .

وثمة موضوع ثالث طرقه الجاحظ في الإجتماع هو الإقتصاد . ويلاحظ من وصفه لأهل عصره ظهور طبقتين هما الأغنياء والفقراء . ويلاحظ أن فئة من الناس حرصت على جمع المال وتثميره وادخاره . ويصف الجاحظ في كتاب « البخلاء » الطرق العجيبة في الجمع والمنع التي يلجأ إليها أصحابه لتوفير المال . ومذهب هؤلاء في الإقتصاد أنه يمكن جمع الثروات الطائلة بوضع الدرهم إلى جانب الدرهم .

ويبدو أنه يقف موقفاً وسطاً بين التبذير والشح . فهو ينتقد البخلاء الذين أسرفوا في شحهم وحرموا أنفسهم من ملذات الحياة في سبيل توفير المال واكتنازه . كما ينتقد المبذرين الذين أسرفوا في الإنفاق وبددوا أموالهم في غير أماكنها .

ومع ذلك لا يغفل الجاحظ أهمية المال . فهو القطب الذي تدور عليه رحى الدنيا ، ولكنه يحذر من تأثيره على العلاقات الإجتماعية والقيم الخلقية والإيمان الديني .

والموضوع الرابع الذي يعالجه الجاحظ هو الأسرة . ويبحث في الأسس التي تبنى عليها الأسرة فيراها في العشق . والعشق يتركب بدوره من أربعة أركان هي : الحب والهوى والمشاكلة والألف .

والحب أولى درجات العشق أو بدايته . وهو يعني المحبة التي لا تتداخلها الغريزة الجنسية . وبهذا المعنى يُقال أن المرء يحب الله والله يحبه ، والأب يحب ولده ، والصديق صديقه .

والهوى ثاني درجات العشق ، وهو يختلط بالشهوة الجنسية . وهو عاطفة تدفع صاحبها لميل قوي إلى المرأة .

والركن الثالث في العشق هو المشاكلة ، وهو يعني مشاكلة الطبيعة ، أي ميل الرجل إلى المرأة وميل المرأة إلى الرجل ، وهو غريزة طبيعية مركبة في جميع الرجال والإناث وفي جميع الحيوانات .

ولا يتم العشق إلا باضافة عنصرٍ رابع هو الألف : واللقاء الأول بين

الرجل والمرأة قد يولد الحب ، ولكن الحب ليس سوى بذرة تغرس في القلب يلزمها عنصر الوقت أو المواظبة لكي تنبت وتشتد وتثمر .

ومتى تمكن العشق من المرأة والرجل تيمهما ، فإذا لم يتمكنا من اللقاء أذهل العقل وأنهك البدن ، وغم القلب . وثمة عاملان يضعفان العشق هما طول الزمان والزواج .

أما سر اختيار الفتى فتاة دون غيرها أو اختيار الفتاة فتى دون غيره فيعزوه الجاحظ إلى المناسبة أو الشبه في الخلق أو في الطباع . إن سر هذا الإختيار يعود إلى تعارف الأرواح وازدواج القلوب على حد تعبير الجاحظ .

والدوافع إلى الزواج ترجع إلى دافعين رئيسيين هما الغريزة الجنسية ، وإنجاب الأولاد .

ويتحدث الجاحظ في هذا السياق عن موضوع هام سبق عصره إليه هو المساواة بين الرجل والمرأة . إنه يذهب إلى أن المرأة مساوية للرجل لا تعلو عليه ولا يعلو عليها . وهو يدافع عن المرأة ضد الذين يزرون عليها ويحقرونها ويبخسونها حقها ويقول : إن المرأة أرفع من الرجل في أمورٍ كثيرة فهي التي تخطب وتراد وتعشق وتطلب وهي التي تفدى وتحمى ، وليس من قوة في الأرض تملك على الرجل قلبه سوى المرأة .

وقد سبق الجاحظ عصره بنحو ألف عام في مسألة حجاب المرأة . وهو يذهب إلى أن الحجاب لم يقضِ به الشرع . ولم تكن المرأة تستتر عن الرجل أو تُمنع عن المحادثة وإياه ، وتمنع عن الخروج من بيتها . وهو ينتقد الحشوية الذين يبطلون النظر إلى المرأة ويعتبرونه حراماً .

ويطالب الجاحظ أيضاً ـ عدا سفور المرأة ـ بالسماح لها بالغناء وممارسة سائر الفنون والأعمال، والغناء ليس محرماً ، إنه نوع من الأدب أو الفلسفة . ولم يحرم الإسلام الغناء ، بنظره ، لأنه مؤلف من كلام وموسيقى . والكلام مباح وكذلك الموسيقى ، ولا أصل للتحريم في القرآن أو السنة . والإحتجاج بأنه يلهي عن ذكر الله غير سليم ، لأن ثمة أشياء كثيرة تلهي عن ذكر الله وليست محرمة مثل المآكل والمشارب والنظر إلى الجنان والرياحين ، والصيد واللذات الجنسية .

٣ ـ عند الفارابي :

وخطا الفلاسفة العرب خطوة أوسع في معالجة المشكلة الإجتماعية . ويُعتبر الفارابي[1] (٩٥٠ م) أكثرهم اهتماماً بهذا الموضوع قبل ابن خلدون . وعالجه في عدة كتب ولا سيما آراء أهل المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية .

وهو ينظر في أُسس الإجتماع فيجدها في الحاجة إلى التعاون كما يجدها في الفطرة الطبيعية للإنسان . إن الإنسان محتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكنه الحصول عليها كلها وحده ، فيجد نفسه مضطراً للتعاون مع جماعة من الناس يقومون بما يحتاج إليه . ومتى حصل على حاجاته بلغ كماله . ومن ثم حدثت الإجتماعات . وكذلك يوجد في الفطرة الطبيعية للإنسان نزعة تدفعه إلى أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه . ولذلك يدعى الحيوان الأنسي أو الحيوان المدني .

ثم ينظر الفارابي في أنواع المجتمعات الإنسانية فيراها اثنين كاملة وناقصة أو غير كاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى هي اجتماعات الجماعة كلها في العالم ، والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من العالم ، والصغرى هي اجتماع أهل المدينة في جزءٍ من الأمة .

أما غير الكاملة فهي القرية ، والمحلة والسكة والمنزل ، وأصغرها الأسرة . وهكذا يرى الفارابي أن الجماعة الإنسانية تنقسم إلى أمم ، والأمم تنقسم إلى مدن وقرى ، والمدن تنقسم إلى محال فمنازل . وتتميز الأمم عن بعضها بثلاثة أشياء هي : الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللغات ، والخلق والشيم تنتج عن اختلاف الأقاليم ومسامتتها للكرة السماوية والكواكب .

المدينة الفاضلة :

والمدن بدورها نوعان : مدن فاضلة ومدن غير فاضلة . المدينة الفاضلة هي التي يتعاون أهلها لنيل السعادة ، والمدينة غير الفاضلة هي التي لا يتعاون أهلها لنيل السعادة .

---

(١) عدنا في هذا الموضوع إلى كتاب الفارابي « آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها » ، وكتاب « السياسة المدنية » ، وكتاب « فصول منتزعة » .

وتشبه المدينة الفاضلة في تركيبها البدن الصحيح التام الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة البدن وحفظها . وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة في الفطرة والقوى ، كذلك هي أجزاء المدينة الفاضلة . ففي البدن عضو رئيس واحد هو القلب ، وفيه أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل فيها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وهي المرتبة الثانية . ثم يوجد في البدن أعضاء يفعلون حسب أغراض الفئة الثانية . ثم يوجد فيه أخيراً أعضاء تخدم ولا ترؤس .

وفي المدينة أجزاء مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . ففيها رئيس واحد ، وفيها أناس يقربون منه بالمرتبة ويعملون حسب رغبته هم أهل المرتبة العالية . ثم يوجد في المدينة قوم دون هؤلاء يعملون حسب أهواء أهل المراتب العالية ، هم أهل المرتبة الثانية ، ودون هؤلاء قوم يعملون حسب أغراض أهل المرتبة الثانية . وهكذا تتسلسل الرتب حتى تنتهي إلى فئة يخدَمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب .

ويُرجع الفارابي أجزاء المدينة إلى خمسة هي :

١ ـ الأفاضل ، وهم الحكماء والعقلاء ، وذوو الآراء في الأمور العظام .

٢ ـ حملة الدين وذوو الألسنة ، وهم الخطباء ، والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب إلخ . . . .

٣ ـ المقدرون ، وهم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون .

٤ ـ المجاهدون والمقاتلة .

٥ ـ الماليون : وهم الفلاحون والرعاة والتجار .

وتتفاضل المراتب ، أو يقدم بعضها على بعض بانحاء ، منها : الغاية ومنها الروية . فمن يقوم بعملٍ لبلوغ غاية ما ، يقدم على من يقوم بأعمالٍ تساعد على ذلك مثل : الفارس والرائض وصانع السلاح ، إذ يقدم الأول على الآخرين . وإذا استمرت الغايات ، يقدم صاحب الروية على الآخر . ودون الجميع من ليس له قدرة على تخيل الغاية ، ولا روية . وهو العبد الذي يخدم ولا يخدم .

ويرى الفارابي أن أجزاء المدينة الفاضلة ومراتب أجزائها تأتلف وترتبط بشيئين هما : المحبة والعدل .

وتكون المحبة إما بالطبع كمحبة الوالدين للولد ، وإما بالإرادة ، والتي بالإرادة ثلاثة أنواع :

١ ـ الإشتراك بالفضيلة ، أو الإشتراك في الآراء والأفعال . والآراء التي ينبغي أن يشتركوا فيها هي الإعتقاد بالله وخلق العالم ومراتبه ومنزلة الإنسان فيه ، والإتفاق على مفهوم السعادة . وأما الأفعال فهي الأفعال التي بها تنال السعادة .

٢ ـ المحبة المبنية على المنفعة وترجع إلى المجاورة ، وحاجة كل واحدٍ إلى الآخر .

٣ ـ المحبة المبنية على اللذة ، تنتج عن إشتراك أهل المدينة في المصالح والمنافع .

أما العدل فيقوم بقسمة الخيرات المشتركة على الجميع . تلك الخيرات هي : السلامة والأموال والكرامة ، والمراتب وغيرها . ولكل واحد قسطٍ من الخيرات مساوٍ لاستئهاله . ونقص قسطه يعتبر جوراً عليه ، وزيادة قسطه يُعتبر جوراً على أهل المدينة . واستئهال كل فرد من الخيرات يُقاس بالعمل الذي يقوم به . ويجب أن يفوض لكل فرد من أهل المدينة صناعة واحدة أو عمل واحد يقوم به ، إما في مرتبة خدمة ، وإما في مرتبة رئاسة ، وذلك لأسبابٍ ثلاثة :

الأول : عدم صلاح الإنسان لكل الأعمال .

الثاني : حذق الإنسان للعمل الواحد متى اشتغل به ولم يشتغل بغيره .

الثالث : عدم إتساع الوقت للقيام بأكثر من عمل في وقتٍ واحد .

ويتوقف الفارابي عند الجزء الرئيس والأول في المدينة الفاضلة ويشبهه في أهميته بالقلب بالنسبة للبدن . وهو أتم الأعضاء وأكملها ، وهو الذي يضطلع بمهمة تنظيمها ، وتزيينها ، كما يصلح ما يطرأ عليها من اختلال .

ويشترط فيه شروطاً عديدة لأن الرئيس لا يمكن أن يكون أي إنسان

اتفق . فالرئاسة تكون بشيئين : هما الفطرة والإرادة .

إن الرئيس إنسان تام استكمل قوته العقلية ، فصار عقلاًومعقولاً بالفعل ، واستكملت قوته المتخيلة فأصبحت مستعدة لتقبل الجزئيات والمعقولات عن العقل الفعال ، إما في اليقظة وإما في النوم . وإذا حصل هذا كان ذلك الإنسان هو الذي يوحى إليه من الله بواسطة العقل الفعال . ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ، وبما يفيض به على المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو آتٍ .

هذا الرئيس هو الإمام ، والرئيس الأول للمدينة أو الأمة أو المعمورة . ولا تكون هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة فطر عليها هي : تمام الأعضاء ، وجودة الفهم لما يُقال له ، وقوة الحفظ لما يفهمه أو يسمعه أو يدركه ، والذكاء أو الفطنة ، وقوة البيان والإفصاح ، ومحبة العلم وتحصيله والتزود به ، وعفة النفس أو عدم الشره على المأكول والمشروب والمنكوح ، والصدق ، والترفع عن الدنايا وكرم النفس ، والجود ، والشجاعة ، والعدل أو عدم الظلم .

وإذا لم تتوافر هذه الشروط الإثنتا عشرة في واحد ، واجتمعت في أحدهم خمس أو ست منها كان هو الرئيس الأول . وهذه الشروط الست هي : الحكمة ، والعقل التام ، وجودة الإقناع ، وجودة التخيل ، والقدرة على الجهاد .

وإذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه الشرائط الست ، ولكن وُجدت متفرقة في ستة أشخاص ، كأن يكون أحدهم حكيماً والثاني عاقلاً والثالث جيد الإقناع ، والرابع جيد التخيل والخامس قادراً على الجهاد ، والسادس تام الأعضاء ، كانت الرئاسة هذه الجماعة ، ورئاستهم تدعى رئاسة الأفاضل .

أما الرئيس الذي يخلف الأول فينبغي أن تتوافر فيه ست شرائط هي :

١ ـ الحكْمة .

٢ ـ حفظ الشرائع والسنن التي وضعها أسلافه وتنفيذها .

٣ ـ القدرة على استنباط شرائع جديدة .

٤ ـ الروية وجودة الرأي في معالجة الحوادث الطارئة ، وتحري صلاح

حال المدينة في ذلك .

٥ ـ إرشاد الرعية إلى الشرائع ، والقدرة على إقناعهم بها .

٦ ـ القدرة البدنية والفنية على الجهاد والحرب .

إذا لم تتوافر هذه الشرائط الست في واحد ، وتفرقت في عدة أشخاص ، أثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة ، كونوا مجتمعين المجلس الرئاسي ، ويدعوهم الفارابي رؤساء السنة[1] .

ويوضح الفارابي أن سعادة أهل المدينة الفاضلة تحصل من توافر شرطين هما : جودة التمييز والأفعال الخلقية . وجودة التمييز تمكنهم من اكتساب المعارف الفلسفية النظرية والعملية . تلك المعارف انطوى عليها كتاب أهل المدينة الفاضلة . وتتناول السبب الأول أو الله ، والجواهر السماوية ، والعقل الفعال ، والأجسام الطبيعية ، والإنسان ، وقوى نفسه ، وتنظيم المدينة الفاضلة ، وصفات رئيسها الأول وخلفائه ، والمدن الضالة أو الجاهلة .

أما الأفعال الخلقية فتُكسب بالتعلم والتأديب عن طريق المربين والمؤدبين ورجال العلم والأهل والرؤساء . وهذه التربية تهدف إلى تزويد الناشئة بالفضائل . والفضيلة هي وسط بين رذيلتين ، والتعليم يعني إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن بالطرق الإقناعية والتخييلية . أما التأديب فيعني إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم بطريقتين : إحداهما الأقاويل الإقناعية والإنفعالية ، والثانية طريق الإكراه .

المدن المضادة للمدينة الفاضلة :

لم يكتفِ الفارابي بوصف المدينة الفاضلة من حيث تركيبها وطبقات أهلها والروابط التي تجمعهم ، ومزايا رئيسها ، ومقومات سعادة أهلها . وإنما وصف أيضاً المدن المضادة لها وأرجعها إلى أربعة أنواع هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة .

والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف (يجهل) أهلها السعادة ولم تخطر لهم

---

(١) وردت بعض الأفكار المتعلقة برئيس المدينة الفاضلة وصفاته في فصل الإمامة بسبب تقاطع مشكلتي الإمامة والإجتماع .

بيال ، وإن أرشدوا إليها لم يعتقدوها ، وظنوا السعادة في سلامة الأبدان ، أو في اليسار والاستمتاع باللذات ، أو في العظمة . وعلى هذا الأساس لاحظ الفارابي أشكالاً ستة للمدينة الجاهلية هي :

أ ـ **المدينة الضرورية** : يقتصر أهلها على الضروري من المأكول والمشروب ويتعاونون لاكتساب ذلك الضروري لقوام الأبدان . ووجوه الكسب عندهم كثيرة أهمها الفلاحة والصيد واللصوصية .

ب ـ **مدينة النذالة** : جعل أهلها من المال غاية الحياة . وهم يجمعونه فوق مقدار الحاجة إليه ، ويبخلون به ولا ينفقونه إلا لما به قوام الأبدان . ويتعاطون أعمال أهل المدينة الضرورية والتجارة والإجارة .

ج ـ **مدينة الخسة** : هدف أهلها الإستمتاع بالملذات من مأكولٍ ومشروب ومنكوح ولهو . وفي سبيل ذلك ينفقون المال الكثير ويبذرونه تبذيراً .

د ـ **مدينة الكرامة** : غاية أهلها الشهرة والعظمة ، ولذا يسعون إلى أن يكرموا بالقول أو بالفعل من قبل أهل المدن الأخرى أو من قبل بعضهم البعض . وتبني الكرامة عندهم لا على الفضيلة بل على اليسار أو القوة أو الحسب .

هـ ـ **مدينة التغلب** : يرمي أهلها إلى الغلبة والقهر . والغلبة أنواع أهمها الغلبة على الدم ، والغلبة على النفس لاستعبادها ، والغلبة على المال . أما وسائلها فهي المصاولة أو المخاتلة .

و ـ **المدينة الجماعية** : يعشق أهلها الحرية ، ويعمل كل واحدٍ ما يشاء . وأهلها متساوون يعتقدون أن لا فضل لإنسانٍ على آخر ويخضع رئيسها للشعب لأن إرادته هي التي جعلته رئيساً . ويجب على الرئيس أن يلبي طلبات المرؤوسين وينيلهم شهواتهم ويترك لهم حريتهم ويرد عنهم أعداءهم وإلا تعرض للقتل أو الخلع . هذه المدية تنمو بسرعة وتزدهر وتتجمع فيها الأهواء . ولذا كانت أكثر المدن الجاهلة خيراً وشراً على السواء .

أما المدينة الفاسقة فهي التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من وجود الله وصفاته . وتركيب العالم ومفهوم السعادة إلخ . . . ولكن أفعالهم هي أفعال أهل المدينة الجاهلة وأهدافهم هي أهداف المدن الجاهلة كالمال أو الإدخار

أو اللذة أو التغلب أو العظمة .

والمدينة المبدلة هي التي كانت آراؤها في الماضي آراء المدينة الفاضلة ، وأفعالها أفعال المدينة الفاضلة ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت أفعاها إلى فساد . ويسمي الفارابي الجماعات التي تظهر في المدينة الفاضلة وتبدل معتقداتها النوابت . ومنهم المحرفة الذين يؤولون أقوال صاحب الشريعة على ما يوافق أهواءهم . ومنهم المارقة الذين لا يفهمون الشرائع على حقيقتها دون قصد . ومنهم المزيفة الذين يتخيلون العقائد والسعادة على غير حقيقتها أو يشكون فيها ويدعون أنهم على حق وغيرهم على بطل .

أما المدينة الضالة فهي التي تعتقد في الله عز وجل ، وفي الثواني ، وفي العقل الفعال آراء فاسدة . ويكون رئيسها الأول يتوهم الوحي أو يظن أنه يوحى إليه . لقد صورت الأمور لأهل هذه المدينة على غير حقيقتها ، ورسمت لهم أفعال لا تؤدي إلى السعادة . فصدقوا ما سمعوا ورأوا ، فضلوا سواء السبيل .

ويجمل الفارابي آراء أهل المدن المضادة حول أساس الإجتماع على الشكل التالي :

١ ـ يرى قوم أن لا نظام ولا مراتب في الموجودات ، وإن قانون التغلب هو السائد : الأقوى يقهر الأضعف ويستعبده ، أو يتخلص منه ليكون له البقاء وحده ، فلا ارتباط ولا تحاب ولا إجتماع .

٢ ـ ويرى قومٌ آخرون ارتباطاً وائتلافاً . ويختلفون في ماهية الإرتباط فيقيمه البعض على قرابة الدم والنسل ، وآخرون على تشابه الخلق والطبائع واللغة ، وفريق على المنزل والوطن ، وفريق آخر على التعاهد بين الأفراد في عدم الإعتداء وفي التكاتف أو للتغلب على الغير .

٣ ـ أما العلاقات بين الأمم والمدن فهي كالعلاقات بين الأفراد تقوم على التغالب فتستعبد الأمة الأقوى الأضعف أو تقضي عليها أو تسلبها ثرواتها .

وتلجأ الأمم إلى المهادنة عندما تتساوى في القوة ، أو تنشب بينها الحروب ولا تستطيع الواحدة الإنتصار على الأخرى . فتوقف الحرب وتصطلح على ما كانت تقتتل عليه .

وثمة نوع ثالث من العلاقة بين الأمم هو التحالف . ويكون عندما يوجد عدو مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة والتآزر . وهذا النوع سببه الضعف كالمهادنة ، وتبقى العلاقة الطبيعية هي التغالب والقهر .

٤ ـ وذهب فريق من المفكرين إلى القول إن الناس ينبغي أن يتسالموا ويعيشوا بوئام . والإنسانية هي الرباط الذي يجمعهم . ويتم لهم التعاون بصورة المعاملات الإرادية فيما بينهم . وإذا وجدت طائفة أو أمة تشذ عن هذا المبدأ وتريد مغالبة سائر الطوائف أو الأمم على الخيرات ، اضطرت الطوائف المعتدى عليها إلى رد العدوان بواسطة قوة تفردها لذلك ولا تكون في ردها ذلك غير مسالمة .

٤ ـ عند ابن خلدون :

ويمكن اعتبار ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م)، (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ)[1] . أعظم مفكّر عربي تصدّى للمشكلة الإجتماعية وبحث فيها بحثاً علمياً وفلسفياً .

وهو بحق مؤسس علم الإجتماع . وقد أدرك أنّه اكتشف هذا العلم الجديد وعبر عن فرحته بهذا الإكتشاف قائلاً : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري والإجتماع الإنساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وصفياً كان أو عقلياً . وآعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصفة غريب النزعة غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمري لم اقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة » .

ويقول ابن خلدون بضرورة الإجتماع البشري لأنّ الإنسان بتركيبه الجسدي والنفسي يحتاج إلى أمرين أساسيين هما الغذاء والدفاع عن الذات وبهما قوام حياته ، ولا يمكنه توفيرهما بنفسه فلا بدّ له من مساعدة غيره له من بني جلدته .

---

(١) راجع حول آراء ابن خلدون مقدمته الشهيرة .

ويؤثر في العمران عوامل عدة أهمها الإقليم والمناخ والهواء والخصب والجدب .

وتقسّم المجتمعات البشرية إلى قسمين : مجتمعات بدوية ومجتمعات متحضرة . ويؤكد على أنّ تطوّر البشر من بدو إلى حضر تطوّر طبيعي .

ويختلف البدو عن الحضر في المكان والزمان ، ونوع المعاش ، والأعمال ، وفي الأخلاق والعادات والعصبية ، والشجاعة .

ويبحث ابن خلدون في الدولة فيجدها ظاهرة طبيعية لا يمكن الإستغناء عنها في المجتمعات المتحضرة . ويربط وجودها بوجود المجتمع .

إذْ لابد للمجتمع من دولة تسهر على حماية افراده من الخطر الخارجي والعدوان الداخلي .

وتقوم الدولة إمّا على العصبية وإمّا على الدعوة الدينية .

وإذا كانت العصبية دعامة الملك ، فإنّ كثرة العصبيات تؤدي إلى تهديمه .

وتمرّ الدولة في خمسة أطوار هي طور التأسيس ، وطور الإستبداد بالحكم أو ترسيخه ، وطور الفراغ والدعة والتعمير وتشييد المباني والهياكل ، والتوسع في الزراعة والصناعة والتجارة . وطور القنوع والمسالمة ، وطور الإسراف والتبذير والإنصراف إلى الملذات . وعندما تبلغ الدولة هذه المرحلة تضعف وتتفكك إلى دويلات ، ويطمع بها اعداؤها فيهاجمونها ويقضون عليها .

إنّ للدولة عمراً كالأشخاص . وهي لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال والجيل هو متوسط عمر الشخص ، ومتوسط عمر الشخص أربعون عاماً . فيكون عمر الدولة نحو قرن وربع القرن .

وينبغي أن تسنّ للدولة شرائع تسير عليها . هذه الشرائع نوعان : وضعية أو دينية . وإذا لم توضع للدولة شرائع غدا رئيسها حاكماً مطلقاً .

أمّا رئيس الدولة أو الخليفة أو الإمام أو الملك أو السلطان ، فينبغي أن يحوز على صفات يرجعها ابن خلدون إلى خمس هي : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس ، والنسب القرشي .

ونصب الرئيس واجب بالشرع ، واختياره يتمّ من قبل أهل العقد والحل . وطاعته واجبة .

ويبحث ابن خلدون في موضوع هام هو الناحية الإقتصادية التي يدعوها وجوه المعاش . تلك الوجوه إمّا طبيعية كالفلاحة والصناعة والتجارة والصيد .

وإمّا غير طبيعية كالحفريات واستخراج الكنوز . ويبدي ملاحظات قيمة حول أهمية الصناعة ونموها ، وبصدد قانون العرض والطلب في تحديد الأسعار ، والإحتكار في التجارة ، وأسباب الكساد . ويؤكد أنّ العمل هو أساس قيمة الأشياء .

كما يتكلم على الحركة العلمية في المجتمع ، وكيف تنشأ ، وأنواع العلوم وتحديدها وتطورها . والعوامل المؤثرة في ذلك . وفي كل ذلك يبرهن عن ثقافة شاملة وعميقة ، وعن بصيرة نافذة وحكيمة .

٢ ـ تقويم :

لقد جاء الإسلام بحلول أو مخططات للمشكلات الإجتماعية .

بيد أنّ تلك الحلول لم يعمل بها على الوجه الصحيح ، أو لم يعمل بها على الإطلاق . فالنظام القبلي الذي نهى عنه لم ينته ، ولا يزال حتى اليوم ولاء الفرد لقبيلته أقوى من ولائه لدولته . وهذا يعني أنّ مفهوم الدولة لم يفهم ، ولم يطبق تطبيقاً جيداً .

فلا ديمقراطية في اختيار الحاكم ، ولا قوانين ودساتير تحترم وتُرعى .

وعلى الرغم من نصّ الإسلام الصريح على حرية الإنسان : حرية المعتقد ، وحرية الفكر ، وحرية القول ، طبقاً للآية : **﴿ لا إكراه في الدين ﴾** ، ولقول الخليفة عمر بن الخطاب : « متى استعبدتهم الناس وقد خلقتهم أمهاتهم أحراراً » ، فإنّ الحريات ـ خلا عصوراً قصيرة ـ الغيت ، ولا تزال ملغاة إلى اليوم ، في معظم البلدان العربية ، تحت طائلة التنكيل والحبس والقتل .

وبالرغم من أنّ الإسلام حث على العلم طبقاً للآية : **﴿ انظروا يا أولي الألباب ﴾** ، وللحديث النبوي : « اطلبوا العلم ولو في الصين » فإنّ الجهل لا

يزال مخيماً ، والأمية مستفحلة في بلدان عديدة . لقد عرف العالم العربي الإسلامي نهضة علمية في العصر العباسي أثمرت حضارة مباركة ، ثمّ تلا العصر العباسي حقبة طويلة من الإنحطاط والجهل . وفي العصر الراهن استؤنفت الحركة العلمية ، وفتحت المدارس والجامعات الكثيرة ، ولكن المعارف التي تزود بها طلاب العلم محدودة وقاصرة كماً ونوعاً . فلم تسهم في تخريج عالم ، أو بناء مصنع ، أو إقامة مركز بحث . وظلّ العرب يجهلون التقنية الحديثة التي بنيت عليها حضارة الغرب وقوته .

أمّا مشكلة انتاج الثروة وتوزيعها فلا تزال قائمة سواء طبق النظام الرأسمالي أو الإشتراكي . إنّ ثروات العرب لم تستغلّ كما ينبغي ، فلا زراعة تؤمن الغذاء القومي من حبوب ولحوم وحليب ، ولا صناعة تؤمن وسائل العيش الضرورية من كساء وغذاء ومأوى وآلات . والثروة النفطية ينهبها الغرب بشكل أو بآخر ، بثمن بخس ، أو بلا ثمن ، أو بثمن غير مدفوع . هذا الوضع أدّى إلى الفقر أو الجوع عند السواد الأعظم من العرب .

والخلاصة أنّ المشكلة الإجتماعية لم تحلّ . وهي تتفاقم يوماً بعد يوم ، وتنذر بأوخم العواقب . والحل الذي قال به المعتزلة مات بموتهم . والحلّ الذي أتى به الفارابي غريب وخيالي . والحلّ الذي وضعه ابن خلدون جاء صورة لما هو كائن ، لا لما ينبغي أن يكون .

الفصل التاسع

المشكلة الخلقية

١) لم يعر المفكرون العرب علم الأخلاق العناية الكافية ولم يخوضوا في موضوعاته مبتحرين كما خاضوا في سائر علوم الفلسفة من لاهوت ونفس ومعرفة ووجود . ويبدو أنّ الأخلاق لم تشكل بالنسبة لهم مشكلة عويصة تستدعي بذل الجهد لإيجاد حلّ لها . ولهذا السبب جاء نتاجهم فيه قليلاً يفتقر إلى العمق والتفصيل .

٢) وقد رضي الفقهاء بالقواعد الخلقية التي جاء بها الإسلام واستقوها من مصدرين هما القرآن والسنة النبوية ودأبوا على التنويه بها والحث عليها وشرحها في كتبهم وخطبهم وأحاديثهم ومواعظهم .

ويتضمن القرآن دستوراً خلقياً عملياً يطلب من المسلم الإلتزام به . وإذا لم يلتزم به تعرض للعقاب .

فهو يدعوه إلى عمل الخير والإبتعاد عن الشر ، ويعد بمكافأة المحسنين ومعاقبة المسيئين : **﴿ من جاء بالحسنة له عشرة أضعافها ، ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلاّ مثلها وهم لا يظلمون ﴾** (الإنعام ، ١٦١) . **﴿ ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾** (الزلزلة) .

ويأمر الإسلام بتأدية الأمانات لأصحابها ، وعلى الحكم بالعدل إذا طلب من المرء أن يحكم : **﴿ إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا**

حكمتم بين الناس فإحكموا بالعدل ﴾ (النساء ، ٥٧) .

كما يفرض الإحسان إلى الفقراء : ﴿ **إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** ﴾ (التوبة ، ١٦٠) .

ويأمر أيضاً بالبر بالوالدين واحترامهما ومساعدتهما : ﴿ **وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه ، وبالوالدين إحساناً ، أما يبلغن الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقلْ لهما أُفّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما ، واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة ، وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا** ﴾ (الإسراء ، ٢٤) .

وينهي الإسلام عن التبذير ويدعو إلى الإقتصاد وحفظ النعمة : ﴿ **ولا تبذروا تبذيرا ، إنّ المبذرين اخوان الشياطين** ﴾ (الإسراء ، ٢٧) .

كما ينهي عن التكبر والاستعلاء : ﴿ **لا تمش في الأرض مرحا ، إنّك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا** ﴾ (الإسراء ، ٣٧) .

ويطلب من المؤمن أن يفي الكيل والميزان : ﴿ **اوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم** ﴾ (الشعراء ، ١٨١) .

ويحذر المسلم من اغتصاب الغير اموالهم ، ومن نشر الفساد في الأرض : ﴿ **ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تعيثوا في الأرض مفسدين** ﴾ (الشعراء ، ١٨٣) .

ويأمر المؤمن بالتوكل على الله والاعتماد عليه : ﴿ **وتوكّل على الله وكفى بالله وكيلا** ﴾ (الأحزاب ، ٣) .

ويفصل القرآن المحرمات التي ينبغي على المسلم اجتنابها وهي الميتة والدم ولحم الخنزير : ﴿ **إنّما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير** ﴾ (البقرة ، ١٧٢) ، وكذلك الخمر والميسر والأنصاب والأزلام : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فآجتنبوه لعلّكم تفلحون** ﴾ (المائدة ، ١٢) .

وكذلك حرّم على المسلم القتل : ﴿ **من يقتل مؤمناً متعمداً جزاؤه النار** ﴾ (النساء ، ٩٢) ، ووأد البنات : ﴿ **لا تقتلوا أولادكم من إملاق** ﴾

(الأنعام ، ١٥٢) .

أمّا المحللات فهي الطيبات وطعام أهل الكتاب : ﴿ **أحل لكم الطيبات وطعام الذين أُوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم** ﴾ (المائدة ، ٦) .

﴿ **ويحل للمسلم أن يتزوج أربع نساء حرائر وما شاء من الإماء** ﴾ (النساء ، ٤) .

ويفصل القرآن شروط الزواج (النساء ، ٢٢) ، والطلاق (الطلاق) وطرق تأديب المرأة الناشزة (النساء ، ٣٤) وحجاب المرأة (النور ، ٢٩ - ٣٠) .

٣) أمّا المتكلمون فلم يكتفوا بالقواعد الخلقية العملية التي انطوى عليها القرآن والسنّة وتبناها الفقهاء ، بل تعدّوها إلى البحث عن أصل الأخلاق ، ومفهوم الفضيلة والخير والشرّ الخ . ولعلّ اقدم المتكلمين الذي خلفوا كتاباتٍ في الأخلاق الجاحظ (٢٥٥ هـ) ونجد آراءه منثورة في تضاعيف كتبه ولا سيما في كتاب « البخلاء» و« رسالة المعاش والمعاد »[1] .

إنّ أصل الأخلاق في نظر الجاحظ طبائع الإنسان . فالإنسان يولد حاملاً معه طبائع الغضب والرضا والبخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والإخلاص والكبر والتواضع والسخط والقناعة وسواها . وهي عروق لا يستطيع التخلص منها تدفعه إلى الأعمال المختلفة التي تصدر عنه وتحدد له السلوك الذي يعرف به .

إلى جانب هذه الطبائع حبي الإنسان بالعقل الذي يحاول أن يكبح جماح الشهوات ويلجم الطبائع ويعدلها ويقوّم ما اعوّج منها ويسكن ما تحرك . ولكنه لا يفلح في ذلك إلاّ بعد البحث والتجارب والنظر الطويل في عواقب الأمور .

وثمّة وسيلة أخرى لتعديل الطبائع وتقديمها وزجرها هي العقوبة التي تفرضها السلطة على أعمال الشرّ من ضرب وتنكيل وحبس ونفي ، ثمّ الوعيد الذي جاء به الدين والتهديد بنار جهنم مع فوات الجنة . وهو لا يرى فرقاً بين الحكم الخلقي والحكم الديني ، فما يصحّ في الدنيا يصحّ في الدين وما تفسده

(١) راجع حول مذهب الجاحظ الخلقي ، كتابنا « المناحي الفلسفية عند الجاحظ » الباب السادس ، الفصل الأول .

المعاملة في الدنيا تفسد في الدين ، لأنّ أصول التدبير في الدنيا والدين واحدة وترجع إلى إثنين هما الترغيب والترهيب .

والطبائع التي هي أصل الأخلاق تتأثر بالبيئة الطبيعية أو تتولد منها ، والبيئة لا تؤثر فقط في الإنسان بل تؤثر أيضاً بالنبات والحيوان . ولذا اتصف أهل مرو وحيواناتهم بالبخل حتى لنرى الديكة تسلب الدجاجات ما في مناقيرها من الحب ، والصبي المروزي يرفض تقديم الماء والخبز لضيفه لأنّ البخل طبع في أعراقهم وطينتهم وجواهر مائهم .

ونجد في مذهب الجاحظ الطبيعي بذور مذهب المنفعة الذي نادى به بنتام وجيمس حديثاً . فقد لاحظ أبو عثمان أنّ الناس يحبون المنافع ويكرهون المضار ، ولذا يفتشون عن مصالحهم في جميع أعمالهم ويتعلقون بالملكية واقتناء الأشياء ويسيرون بمقتضى مبدأ التعويض .

ونلفي عنده أيضاً إشارة إلى مذهب اللذة الذي سبقه إليه أبيقورس اليوناني . فالنفس البشرية برأيه مطبوعة على حبّ الراحة والاستظراف وجميع ما تستلذّ الحواس من المناظر الحسنة والطعوم الطيبة والأصوات الموفقة والملابس اللذيذة وتكره عكس ذلك .

ويعنى الجاحظ بتحديد الفضيلة التي تعتبر أهمّ موضوعات علم الأخلاق . إنّ الفضيلة هي الصفة الحسنة التي يمتاز بها المرء عن غيره أو يتفوق على سواه . وهي وسط بين طرفين يعتبران رذيلتين في جميع الأمور ، فالجود فضيلة لأنّه وسط بين البخل والتبذير وهما طرفان يعتبران رذيلتين ، البخل رذيلة لأنّه تقصير في الجود والتبذير رذيلة لأنّه إفراط في الجود . والتواضع فضيلة لأنّه وسط بين المذلة والتكبر ، والمذلة رذيلة لأنّها إفراط في التواضع ، والتكبر رذيلة لأنّه تقصير في التواضع ، وقس على ذلك جميع الصفات الخلقية .

والمفهوم الوسطي للفضيلة سبق إليه أرسطو ، غير أنّ الجاحظ لم يعترف بأنّه أخذه عنه ، ولكن يعلن أنّ عبد الله بن مسعود والحسن البصري قالا به ، كما يؤكد أنّ المعتزلة جعلوا التوسط والاعتدال والاقتصاد أسس مذهبهم فلم يقصروا ولم يغلوا كسائر الفرق .

وبصدد الخير والشر يقول الجاحظ إنّ الخير هو ما يختاره الإنسان أو يؤثره

من الأعمال والأشياء ، والشر نقيضه . والفضائل كلها خيور والرذائل شرور . وقد قضت حكمة الله أن يكون الخير ممتزجاً بالشر في هذه الدنيا ليكون ثمّة معنى للعقل والمحنة والثواب والعقاب .

وأهمّ الفضائل الخلقية التقوى ، والتنبه للأمور والعواقب ، وعدم التواكل ، وتثمير المال ، والشجاعة ، والصداقة ، والحلم ، والصدق ، والتواضع الخ .

٤) ولا نجد عند فلاسفة العرب شيئاً ذا بال في علم الأخلاق وأقدم ما انتهى إلينا من نتاجهم رسالة قصيرة للكندي (٨٦٥ م) عنوانها « الحيلة لدفع الأحزان »[1] يعالج فيها موضوعاً جزئياً : هو سبب الحزن وكيف نبرأ منه . وهو يحدد الحزن بأنّه ألم نفساني ، ويعين اسبابه فإذا هي فقد ما نحبّ وفوت ما نطلب . وهذه الأسباب لا ينجو منها أحد إذ لا يمكن أن ينال أحد جميع مطلوباته ولا يسلم من فقد جميع محبوباته لأن الثبات أو الدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه . هذا شأن المقتنيات الحسية والمحتويات الحسية والطلبات الحسية ، إنّها صائرة إلى تبدّل وزوال وفساد باستمرار سواء كانت مآكل أو مشارب أو ملابس أو مناكح وما أشبه .

ويقترح الكندي علاجات للحزن . منها أن ننظر إلى المحبوبات والمطلوبات المذكورة نظرة واقعية ، وأن نتقبلها كما هي في الواقع فلا نطلب من المشتركة أن تكون خاصة لنا ، ولا نريد من الزائلة أن تكن ثابتة .

ومنها الرضا بما ينالنا منها ، فنقنع بما يتهيأ لنا منها ولا نأسى على ما فاتنا .

ومنها التفكير في مسبب الحزن لأنّ فاعل الحزن إما نحن أو سوانا . فإنْ كان الحزن من عملنا وجب أن نقلع عن عمل ما يحزننا ، وإنْ كان الحزن من عمل سوانا نظرنا في دفعه عنا إذا كان باستطاعتنا دفعه ، وإذا لم يكن باستطاعتنا دفعه ينبغي ألّا نحزن لأنّنا بذلنا الجهد وقمنا بالواجب .

ومنها التأسي بأحزان الغير ومصائبهم ، لأنّ تذكر ما أصاب الغير يسلينا عن مصائبنا ويهون أحزاننا .

---

(١) نشرها عبد الرحمن بدوي مع مجموعة رسائل أخرى بعنوان « رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي » ، بنغازي ، ١٩٧٣ .

ومنها الابتعاد عن الحسد لأنّ الحسد أكبر الشرور . فهو يدفع صاحبه إلى حبّ الشرّ لسواه .

ويؤكد الكندي على وجوب تقبل كل ما هو في الطبع وعدم كرهه بما في ذلك الموت . ينبغي علينا ألاّ نحزن من الموت لأنّه أمر طبيعي .

٥ ـ وما قصر به الكندي تلافاه الفارابي (٩٥٠ م) .

فقد بحث موضوع الأخلاق في عدة كتب منها تحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة والسياسة المدنية .

وهو يعتبر علم الأخلاق وعلم السياسة فرعين للعلم المدني . والعلم المدني يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال ، كما يفحص عن الأشياء التي يبلغ بها ذلك الكمال وهي الخيرات والفضائل ، وما يميزها عن الأشياء التي تعوق الإنسان عن بلوغ الكمال وهي الشرور والنقائض والسيئات[1] .

وللأخلاق أصلان في نظر الفارابي هما : الإرادة والطبع . أمّا الإرادة فهي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك إمّا بالحسّ وإمّا بالتخيل وإمّا بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنّه ينبغي أن يؤخذ أو يترك ، والنزوع يكون إمّا إلى علمٍ ما ، أو عملٍ ما[2] .

والفئة الثالثة من الإرادة التي هي شوق عن نطق ينماز بها الإنسان ، وتدعى اختياراً ، ولاتحصل عند الإنسان إلاّ إذا اتصل بالعقل الفعال وفاضت عليه منه المعارف الأولى . فإذا تمّ ذلك تمكن من إدراك السعادة .

ويوضح الفارابي صدور الخير الإرادي عن النفس بقوله : « إنّ الخير الإرادي يحدث بوجه واحد ، وذلك لأنّ قوى النفس الإنسانية خمس : الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيلة والحساسة . والسعادة التي يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء آخر من سائر القوى ، وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأول التي اعطاها إيّاها الفعال . فإذا عرفها ثمّ اشتاقها بالقوة النزوعية ، وروى فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها

(١) الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، ص ١٦٣ .
(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٩ .

بالناطقة العملية ، وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الأفعال بآلات القوة النزوعية ، وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومتعاونيتين للناطقة ومعينتين لها في انهاض الإنسان بنحو فعال والتي بها ينال السعادة ، كان الذي يحدث حينئذ في الإنسان خيراً كلّه »[1] .

أمّا الشر فيحدث إذا لم تشعر الناطقة بالسعادة أو لم تسع اليها . أو إذا توهمت أنّ السعادة تكمن في اللذيذ أو النافع أو في الكرامة واشباه ذلك ، فاشتاقت بالنزوعية إلى السعادة الموهومة واستنبطت بالناطقة العملية ما ينال به تلك الغاية ، وساعدت المتخيلة والحساسة على ذلك . وكذلك يحدث الشر إذا كان المرء قد أدرك السعادة أو عرفها إلاّ أنّه لم يجعلها وكده ولم يتشوقها ، أو تشوقها تشوقاً ضعيفاً ، أو تشوّق سواها وسعى إليه[2] .

إنّ الشرط الأول لبلوغ السعادة هو إدراكها من قبل الناطقة النظرية ، وهذه الناطقة لا تدرك السعادة إلاّ إذا فاض عليها العقل الفعال بالمعقولات الأول أو المعارف الأول . ولكن ليس كل انسان مفطوراً على قبول المعقولات الأول ، فثمة أناس لا يقبلون بالطبع شيئاً من المعقولات الأول ، ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين . ومنهم من يقبلها على جهتها ، وهم ذوو الفطر السليمة ويختصون بنبيل السعادة .

ولا تكفي الفطر السليمة لقبول المعقولات الأول وإدراك السعادة ، فلا بدّ في أن تؤدب بالأشياء المعدة لها لتبلغ استكمالاتها الأخيرة .

وقد تكون فطر عظيمة في جنس ما وتهمل ولا تراض فتبطل قوتها . والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي اعدوا لها بالطبع[3] .

ومعنى ذلك أنّ الطبع هو أصل الأخلاق الأقوى لأنّ القوة الناطقة تحتاج إلى الطبع لإدراك السعادة . وعلى هذا الأساس يميز الفارابي بين نوعين من الأفعال : الأول يصدر عن الطبع والآخر يصدر عن الإرادة . الأوّل تعطيه الأجسام السماوية والثاني يعطيه العقل الفعال .

(١) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص٧٣ .
(٢) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٧٤ . (٣) المصدر ذاته ، ص ٧٥ ـ ٧٧ .

والأجسام السماوية تعطي ما تعطيه غير قاصدة معارضة العقل الفعال ومعاونته وغير ملتفتة إلى ما ينفع في غرض العقل الفعال أو يضر . إنّها تعطي ما تعطيه إذا وجدت في طبائع المادة قبولاً له ، ولذا قد يكون ما يصدر عنها ملائماً لغرض العقل الفعال أو مضاداً له(١) .

إنّ غاية الإنسان هي السعادة . فالسعادة هي الغاية الأخيرة والكمال الأسمى والخير الأعظم(٢) « إنّها الخير على الإطلاق ، وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة وتنال خير أيضاً ، لا لأجل ذاته ولكن لأجل نفعه في السعادة ، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو شر على الإطلاق »(٣) .

إنّ الخير إذن بنظر الفارابي هو السعادة أو الفعل الذي تنال به السعادة . والشر هو الشقاء أو الفعل الذي يؤدي إلى الشقاء .

وتحصل السعادة للناس في الدنيا والآخرة بأربعة أشياء هي الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية ، والفضائل العملية(٤) .

الفضائل النظرية هي العلوم التي تحصل بها الموجودات معقولة . وهذه العلوم قسمان أولى وثانية . الأولى تشمل المعقولات الأول ومبادىء الوجود والثانية تشمل العلوم المكتسبة عن فحص واستنباط وتعليم من هندسة وفلك وموسيقى ومنطق وإلهيات وعلم مدني وعلم تعاليم وعلم طبيعة .

والفضيلة الفكرية قوة تستنبط وتميز الأعراض التي تتبدل على المعقولات ، وتخضع للإرادة . ويكون ما تستنبطه عاماً لجميع الأمم أو خاصا بأمة واحدة أو مدينة واحدة أو أهل منزل ، أو مقتصراً على صناعة من الصناعات . وهي تابعة للفضيلة النظرية وسابقة على الفضيلة الخلقية .

والفضيلة الخلقية تستنبط الأعمال الخلقية وتميز الخير والشر ، وتهتدي بالفضيلة الفكرية . ولكنها تعتمد أكثر على الطبع . ولا يمنع أن يكون كل إنسان مفطوراً على أن يتحرك إلى فضيلة من الفضائل أو ملكة من الملكات دون

(١) المصدر ذاته ، ص ٧٣ .
(٢) الفارابي ، التنبيه على سبيل السعادة ، ص ـ ١٩ .
(٣) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٧٢ .
(٤) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٤٩ ـ ٧٧ .

غيرها .

ويوجد أناس ذوو طبائع فائقة هم الملوك والأئمة وحفظة العلم ، تقع على عاتقهم مهمة مساعدة الناس العاديين على تحصيل الفضائل المختلفة . وتحصيلها يتمّ بطريقتين هما التعليم والتأديب . التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم والمدن .

ويتبنى الفارابي طريقة أفلاطون في تربية الصبية . أمّا العامة فتقدم لهم المبادىء القصوى بالطرق الإقناعية أو التحليلية . بينما تعلم الفضائل العملية أو الصناعات بالعادة طوعاً أو إكراهاً كما يفعل المعلم مع الصبية ، والملك مع الرعية(١) .

إنّ الأصل الأول لأخلاق الفارابي مضطرب تختلط فيه الإرادة والقوة الناطقة والعقل الفعال . أمّا الأصل الثاني وهوالطبع فقد سبق إليه الجاحظ .

٦ ـ وربما كان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٩٢٥ م) الذي عاصر الفارابي أكثر توفراً واستعداداً لبحث المسألة الخلقية . لقد أفاد من تجاربه وتبحره في علم الطب ، وسعة اطلاعه ، وألّف كتاباً في هذا الموضوع دعاه « الطب الروحاني »(٢) ، وهو لا يريد الحديث عن الأمراض العصابية والذهانية ، وإنّما هدفه اصلاح الأخلاق .

يضع الرازي للأخلاق أصولاً أو مبادىء يبني عليها آراءه . أهمها تحكيم العقل في ما يصدر عنا من أفعال لأنّ العقل أسمى هبة حباها الله الإنسان ، وبه يمتاز عن الحيوان ويحرز التقدم والرفعة ومخالفة الطباع . إنّ الهوى يؤثر الشيء اللاذ في الحاضر دون النظر إلى العواقب . والطباع يوجد عند الحيوان والإنسان والفرق بين الإنسان والحيوان هو أنّ الحيوان يسيطر عليه الطباع لأنه لا يملك قوة تقمعه ، بينما يملك الإنسان قوة تحرره من سلطان الطباع ، تلك القوة هي العقل .

ويبدو أنّ الرازي يعتقد بإمكان السيطرة على الهوى بواسطة الإرادة . كما

(١) المصدر ذاته ، ص ٦٧ .
(٢) الرازي ، رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ .

يعتقد أنّ الإنسان يملك الحرية التي حرم منها الحيوان في قبول أو رفض ما يدعو إليه الطباع . تلك الحرية تردّ إلى ملكة الإرادة التي تعني التصرف بعد الروية والتفكير .

وفي مثل هذا المذهب يكون للتعليم والتأديب دور هام .

إنّ الطفل يمكن أن يعتاد على قمع الهوى ومخالفة الطباع وينشأ على ذلك بالتمرين والتدريج .

ومن المبادىء التي ينبغي التنبه لها في علم الأخلاق اللذة . وقد عرفها الرازي بأنّها « إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها » . ويعطي مثلاً على ذلك رجلاً ترك موضعه الوارف الظلّ إلى صحراء شديدة الحرّ ثمّ عاد إلى موضعه الأول ، فإنّه يشعر باللذة عندما يعود بدنه إلى حالته الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة ألمه من الحر الذي عاناه في الصحراء .

ويشدد الرازي على هذه القواعد التي تحكم مبدأ اللذة وهي : لا لذة بدون ألم يتقدمها ، ولا ألم إلّا بالخروج عن الطبيعة ، وعلى مقدار الألم تكون اللذة .

إنّ الهوى والطباع يدعوان دائماً إلى اللذات الحاضرة دون النظر إلى العاقبة ودون روية وتفكير كالطفل الرمد الذي يحك عينيه ويلعب في الشمس . وينبغي على العاقل أن ينظر إلى العاقبة قبل الإقدام على العمل الذي يدعوه إليه هواه أو طباعه .

ويوازن بين اللذة والألم اللذين يتبعان العمل في الآجل .

فإذا وجد اللذة أرجح أقدم على عمله المزمع ، وإذا رأى الألم أرجح عدل عن العمل . وإذا تكافأت عنده المقرونتان ردع هواه أيضاً لأنّ المرارة المتجرعة أهون من المرارة المنتظرة .

يعزو الرازي هذا الرأي في اللذة إلى من لا يعتقدون بوجود نفس مختلفة عن الجسم . والمعروف أنّ صاحب مذهب اللذة هو الفيلسوف اليوناني أبيقور .

وثمّة مذهب ثانٍ أشار إليه الرازي ونسبه إلى من يعتقدون بوجود نفس

مغايرة للجسد ، قائمة بذاتها ، لا تفسد بفساده . وهؤلاء يقولون إنّ الإنسان وجد للتفكير والروية وليس لإشباع غرائزه وملذاته .

فإذا اتبع المرء هواه وأرسل العنان لشهواته في هذه الدنيا انتظرت نفسه عذاباً أليماً بعد الموت . ويسرف هؤلاء في ذمّ ملذات الدنيا واعتزال المجتمع والإكتفاء بالبلغة من المآكل والمشرب . وهذا الوصف ينطبق على المتصوفة .

والمذهب الأخلاقي الثالث الذي يذكره الرازي ويميل إليه هو مذهب أفلاطون الذي ينعته بشيخ الفلاسفة وعظيمها .

وهو يبني الأخلاق على نظريته النفسية . إنّ الإنسان ينطوي على ثلاث أنفس هي الناطقة والغضبية والشهوانية . وتستقيم الأخلاق إذا عدلت أفعال النفوس الثلاث بحيث تتوسط الحد فلا تتجاوزه أو تقصر فيه . فالتقصير في فعل الشهوانية ألّا تغذي الجسد وتنميه ، والتجاوز يعني الإفراط في اللذات . وتقصير الغضبية التخلي عن الحمية والأنفة، وتجاوزها يظهر في الكبر والعدوان والتغلب . وتقصير الناطقة العزوف عن العلم والتفكير، والتجاوز أن يستحوذ الفكر عليها بحيث تهمل الجسد وتمنعه من الغذاء الكافي والنوم الضروري .

٧ ـ عدا الفارابي والرازي نلفي في القرن العاشر الميلادي مفكرين آخرين أسهما في علم الأخلاق هما يحيى بن عدي (٨٩٤ ـ ٩٧٥ م) ومسكويه (٤٢١ هـ) .

وقد ترك يحيى كتاباً صغيراً عنوانه « تهذيب الأخلاق » تحدّث فيه عن أصل الأخلاق ، والفضائل والرذائل المختلفة ، والإنسان الكامل . وهو يرى أنّ أصل الأخلاق هو الطبع ، ليست الأخلاق سوى « حال النفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار » ولكن الرياضة والإجتهاد يؤثران في الخلق[1] .

والإنسان بنظر يحيى يغلب على طبعه الشر بسبب الشهوات والغرائز التي تدفعه إلى المهالك . ولا رادع لتلك الشهوات والغرائز سوى العقل . وإذا ضعف العقل غدا المرء مطية للأهواء والعدوان والشرّ والغضب ، ومست الحاجة إلى الشرائع والسياسات المحمودة ، والسلطة التي تضرب على يده وترده عن الظلم والاغتصاب والجور والفجور[2] .

(١) يحيى بن عدي ، تهذيب الأخلاق ، ص ٨ .   (٢) المصدر ذاته ، ص ٩ ـ ١٠ .

وفي هذه الآراء لا يبتعد يحيى عن الجاحظ ، ولكن عندما يبحث في الفضائل والرذائل وأنواعها يفترق عنه ويقترب من أفلاطون ، فيقول مثله بوجود قوى ثلاث في النفس هي الشهوانية والغضبية والناطقة ، وعنها تصدر الأخلاق . ويستوي الإنسان والحيوان في الشهوانية ، وإذا لم يقهرها المرء جرته إلى الرذائل كالخرق والوقاحة والفجور والفواحش والسرقة والخيانة والإغتصاب . أمّا الغضبية فيشترك فيها الإنسان أيضاً مع الحيوان ويصدر عنها الغضب والجرأة وحبّ الغلبة والإنتقام والحقد والنزق . وإذا كبح صاحبها جماحها صدرت عنها فضائل عديدة مثل الحلم والوقار والأنفة والترفع عن الدنايا وحب الرئاسة .

وأمّا الناطقة فيمتاز بها الإنسان عن الحيوان وبها يميز بين الخير والشر ويفكر في عواقب الأمور ويهذب الشهوانية والغضبية . ولها فضائل ورذائل كالقوتين الأخريين . أهم فضائلها الفقه والنسك والحياء والحلم .

وأهم رذائلها : الحيلة والخبث والخديعة والملق والمكر والرياء والحسد[١] .

ويبدو تأثير المسيحية في كتاب يحيى بدعوته إلى محبة الناس أجمعين والرأفة بالضعفاء لأنّ الناس من أصل واحد ويشتملون جميعاً على تلك الهبة الإلهية أي النفس العاقلة . كما يبدو تأثير المسيحية في حثّه على الزهد والنسك والتصوف والإكثار من مجالسة الرهبان وأهل الورع والواعظين وأهل العلم ، والإبتعاد عن مجالس الخلعاء والشراب والسكر والتهتك[٢] .

ويلفت نظرنا في كتاب يحيى بن عدي حديثه عن الإنسان الكامل أو التام ، إنّه الإنسان الجامع محاسن الأخلاق والخالي من الرذائل . وهو إنسان قريب من الملاك وقلما يوجد ولكنه إذا لم يوجد فهو ممكن الوجود وهو الغاية التي سينتهي إليها الإنسان عبر تطوره ورقيه . والسبيل إلى الكمال هو النظر في العلوم والإحاطة بماهيات الأمور وكشف عللها وغاياتها ، وصحبة العلماء والأتقياء ، والزهد بالمال والملذات ، ومحبة جميع الناس ، وبذلك يكون يحيى قد ربط

(١) المصدر ذاته ، ص ١١ ـ ١٨ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٣٦ ـ ٤٧ .

الأخلاق بالمعرفة على نحو ما فعل سقراط من قبل ، وعدّل رأيه القائل إنّ الأخلاق طباع[١] .

٨ ـ أمّا مسكويه صاحب عضد الدولة البهويهي وخازنه فقد ألّف كتاباً في الأخلاق كيحيى بن عدي يحمل تقريباً العنوان ذاته « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » . وينطلق مثله في تقسيم الفضائل من النظرية الأفلاطونية . فالنفس جوهر روحاني خالد مختلف عن الجسد ذات قوى ثلاث هي الشهوانية والغضبية والناطقة ، تقابلها فضائل ورذائل مختلفة . فينشأ عن اعتدال الشهوانية العفة التي يتفرع عنها فضائل الحياء والدعة والصبر والسخاء والقناعة والدماثة والإنتظام والمسالمة والوقار والورع . وينشأ عن اعتدال الغضبية فضيلة الشجاعة التي يتفرع عنها فضائل النجدة والهمة والثبات والحلم ورباطة الجأش والشهامة والجلد . وتنشأ عن اعتدال العاقلة فضيلة الحكمة التي تتفرع عنها فضائل الذكاء والذاكرة والتعقل والفهم .

وإذا اجتمعت الفضائل الأساسية الثلاث أي الحكمة والعفة والشجاعة نحصل على فضيلة أساسية رابعة هي العدالة التي تتفرع عنها فضائل الصداقة والإلفة والإنصاف والعبادة والمحبة . أمّا الرذائل الرئيسة الأربعة فهي أضداد الفضائل المذكورة وتشمل الشره والجبن والجهل والجور[٢] .

ومع ذلك يشير مسكويه إلى المفهوم الوسطي للفضيلة الذي سبق إليه أرسطو والجاحظ .

فالفضيلة وسط بين طرفين بالنسبة إلى فاعل معين وإن كان من الصعب تحديد ذلك الوسط[٣] .

أمّا السعادة فهي العيش بمقتضى العقل . وهي نوعان : سعادة دنيوية وسعادة أخروية . السعادة الدنيوية تقوم بسيطرة الإنسان على خيرات هذا العالم وتدبير شؤونه حسب الحكمة العملية . والسعادة الأخروية أو الروحية تحصل في

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٢) مسكويه ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ص ١٦ وما بعد .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٦ .

العيش مع الملائكة والسعداء في الحياة الثانية[1] .

ولا تتم السعادة الدنيوية إلّا بالمحبة والتعاون والاجتماع ، وعلى المحبة تنشأ الصداقة والحياة العائلية (محبة الزوج والولد) والعبادة (محبة الله)[2] .

وثمّة مرضان نفسيان يكدران السعادة هما الخوف من الموت والحزن . والخوف من الموت يعزى إلى الجهل بمصير النفس بعد الموت والاعتقاد أنّها تفسد أو تموت بموت الجسد . وإذا أدركنا أنّها جوهر بسيط لا يفنى استطعنا أن نتجنب الخوف من الموت . وينشأ الخوف من الموت أيضاً من ترقب العذاب الذي يتعرض له الإنسان بعد مفارقة الحياة . ويمكن تجنّب هذا العذاب إذا لم نرتكب الآثام في هذه الحياة[1] .

أمّا الحزن فينتج عن حرصنا على مقتنياتنا الدنيوية . ويمكن تحاشيه إذا عزفنا عن هذه المقتنيات الحسية ، وتعلقنا بقيم عقلية توفرها لنا الفلسفة .

ويبدو تأثر مسكويه بأرسطو واضحاً في مفهوم السعادة وتحصيلها . أمّا كلامه على أمراض النفس من خوف وحزن فيقتفي فيه أثر الكندي ، ويردد الكثير من أفكاره .

٩ ـ وربما كان حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١ م) أكثر المفكرين اهتماماً بالناحية الخلقية في الفلسفة العربية .

وقد سعى إلى وضع أسس للأخلاق في كتاب « ميزان العمل » ، تتعلق بموضوعات السعادة والخير وأصل الأخلاق والفضيلة .

والسعادة بنظره هي غاية الإنسان وخيره المنشود .

غير أنّ الناس يختلفون في ماهيتها وكيفية بلوغها . وهم في ذلك أربعة أصناف أو فرق :

١) فرقة المؤمنين بالشرائع من مسلمين ويهود ومسيحيين .

هؤلاء « يثبتون اللذات الحسية التي ترجع إلى المنكوح والمطعوم والمشموم

(١) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ١٥ ـ ص٨٦ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ١٧٥ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .

والملموس والملبوس والمنظور إليه » . ويعتنون بأنواع من السرور واللذات الأخروية التي « لا يحيط بها الواصفون مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

٢) فرقة الفلاسفة الذين يهتمون باللذة العقلية الناشئة عن المعرفة والعلم ، وينكرون اللذات الحسية .

٣) فرقة الدهرية الذي جحدوا الله والحياة الآخروية ، واعتقدوا أنّ السعادة تقوم على تحصيل اللذات الحسية أو المعنوية كالعزّة والكرامة والمكانة الرفيعة والسلامة والسرور والجاه إلخ .

٤) فرقة المتصوفة الذين صدفوا عن اللذات الحسية وزهدوا في خيرات الدنيا ، ورأوا السعادة في انكشاف الأمور الإلّهية . وهذا الإنكشاف ينتج عن طريق الزهد في الدنيا والإقبال على الله تعالى ، ولا ينال بالتعلم والدراسة وتحصيل ما صنفه المصنفون في بحثهم عن الحقائق . فإذا حصل هذا فاضت الرحمة وانكشف سر الملكوت وظهرت الحقائق . والرياضة الصوفية التي تنتهي إلى الكشف تتمثل بقطع المرء علائقه بالدنيا والخلو بنفسه في زاوية ينصرف فيها إلى العبادة وأداء الفرائض وذكر الله بترديد القول « الله ، الله » والإنتظار لظهور الأمور الإلّهية .

ويرى الغزالي أن غاية الفلاسفة وغاية الصوفية واحدة هي إدراك الحق ، ولكنّ الطريق تختلف . فالفلاسفة يذهبون إلى أنّ البرهان هو الطريق الموصل ، بينما يذهب المتصوفة إلى أنّ الكشف هو الطريق المؤدي إلى تلك الغاية . يقول معبراً عن ذلك : « فقدر كأن النفس تعشق العلوم الإلّهية ، ولك في تحصيلها طريقان . أحدهما تحصيل عين النقش ، والثاني الإستعداد لقبول النقش من خارج ، والخارج ههنا اللوح المحفوظ ونفوس الملائكة ، فإنّها منقوشة بالعلوم الحقيقية نقشاً بالفعل على الدوام ، كما أنّ دماغك منقوش بالقرآن كله إنْ كنت حافظاً له ، وكذلك جملة علومك ، لا نقشاً يحس ويبصر ، ولكن نوعاً من الإنتقاش عقلياً ينكره من قصر حساسة نفسه على المحسوسات ، ولم يترقَ عنها »[1] .

(١) الغزالي ، ميزان العمل (طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٩) ص ٤٣ .

ويرى الغزالي أنّ طريق الصوفية العملي أفضل من طريق الفلاسفة النظري بالنسبة لمن تقدم بالسنّ ولم يحصل العلم في شبابه ، بينما طريق الفلاسفة أفضل بالنسبة للشاب الذكي القلب . كما يرى أن السعادة لا تنال إلاّ بالعلم والعمل . والعلم النافع في تحصيل السعادة نظري وعملي . والنظري كثير الأنواع ، وأهم أنواعه هو العلم بمعرفة الله وصفاته ورسله وكتبه وملكوت السماوات والأرض وبحقائق النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث ارتباطها بقدرة الله ، لا من حيث ذواتها ، لأنّ غاية العلم تبليغ النفس كمالها لتبتهج بما لها من البهاء والجمال . ويخرج من هذا العلم باللغات والإعراب والنحو والشعر والترسل وشرح الألفاظ . وإذا احتيج إلى شيء منها فليكون ذريعة للعلم المنشود[١] .

أمّا العلم العملي فثلاثة أقسام :

١) علم النفس بصفاتها وأخلاقها ، وهو الرياضة ومجاهدة الهوى ، وهو موضوع علم الأخلاق .

٢) العلم بكيفية العيش مع الأهل والولد والخدم والعبيد .

٣) علم سياسة البلد ، ولأجله يراد علم الفقه .

أهمّ هذه العلوم السياسية علم النفس والأخلاق . وهو يهدف إلى تهذيب النفس وسياسة البدن ورعاية العدل .

فإذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الأهل والرعية وأهل البلد . وقوى النفس التي ينبغي أن تهذب ثلاث هي الناطقة والشهوانية والغضبية[٢] .

ويحدد الغزالي الفضيلة كما حددها أرسطو والجاحظ من قبل بأنّها الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط . ولكنه يتابع أفلاطون في تقسيم الفضائل فيرجعها مثله إلى قوى النفس الثلاث : العقلية والغضبية والشهوانية . ويجعلها أربع رئيسة هي : الحكمة فضيلة القوة العقلية ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوانية ، أمّا العدالة فهي انتظام هذه القوى

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٩ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٥٠ .

وترتيبها .

والحكمة نوعان تبعاً لتنوع العقل إلى نظري وعملي . نوع يُسميه الغزالي الحكمة العلمية النظرية وهي العلوم الكلية الضرورية التي يتلقاها العقل من الملأ الأعلى كالعلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وأصناف خلقه في العالم ، وكالعلم إن النفى والإثبات لا يصدقان على شيء واحد . والنوع الثاني يدعوه الحكمة العملية الخلقية ويحددها على الشكل التالي : « نعني بالحكمة الخلقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوائية وتقدر حركاتها بالقدر الواجب في الإنقباض والإنبساط ، وهي العلم بصواب الأفعال »[١] .

هذه الفضيلة تكتنفها رذيلتان هما الخب والبله اللذان يعتبران طرفين في إفراطها وتفريطها . الخبّ أو طرف الإفراط ، حالة يكون فيها الإنسان ذا فكر وحيلة . والبله أو طرف التفريط ، حالة يكون فيها الإنسان بطيء الفهم وقليل الإحاطة بصواب الأعمال .

يندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي وصواب الظنّ . ويندرج تحت رذيلة الخب الدهاء والجريزة . ويندرج تحت رذيلة البله الغمارة والحمق والجنون .

أمّا فضيلة الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية المنقادة للعقل المؤدب بالشرع في اقدامها واحجامها . وهي وسط بين رذيلتين تطيفان بها وهما التهور والجبن[٢] .

يندرج تحت هذه الفضيلة الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار .

ويندرج تحت رذيلة التهور البذخ والبذالة والجسارة والتبجج والإستشاطة والكبر والعجب .

ويندرج تحت رذيلة الجبن النكول وصغر النفس والهلع والإنعزال والتخاسس والمهانة .

(١) المصدر ذاته ، ص ٧٥ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٧٦ .

والفضيلة الثالثة هي العفة ، فضيلة القوة الشهوانية المنقادة للقوة العقلية . ويكتنفها رذيلتان هما الشره والخمود .

الشره إفراط الشهوة والإسراف في الملذات . والخمود ضعف الشهوة .

يندرج تحت فضيلة العفة الحياء والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والإنبساط والدماثة والإنتظام وحسن الهيئة والقناعة والهدوء والورع والطلاق والمساعدة والتسخط والظرف .

ويندرج تحت رذيلة الشره الوقاحة والتبذير والهتكة والمجانة والعبث والشكاسة والملق والحسد والشماتة .

ويندرج تحت رذيلة الخمود الخنث والتقتير والكزازة والتحاشي .

أمّا الفضيلة الرابعة والأخيرة فهي العدالة . يعرّفها الغزالي بقول : « إنّ العدل هو حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الإستعلاء والانقياد . فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل عبارة عن جملة الفضائل[١] .

يعني الغزالي بالقوى الثلاث العقلية والغضبية والشهوانية . وتتحقق العدالة إذا اعتدلت هذه القوى فلم تقع في الإفراط والتفريط ، وإذا انقادت الغضبية والشهوانية للعقلية . والعدالة في الأخلاق تشبه العدالة في المدينة الفاضلة المؤلفة من الملك والجند والرعية .

فإذا كان الملك بصيراً قاهراً ، وكان الجند ذوي قوة وطاعة ، وكانت الرعية سلسة الإنقياد ، تحقق العدل فيها ، ذلك أنّ « العدل في السياسة هو أن ترتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب أجزاء النفس حتى تكون المدينة في ائتلافها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الإجتماع كالشخص الواحد ، فيوضع كل شيء موضعه ، وينقسم سكانها إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس مخدوماً ، وإلى طبقة يُخدمون من وجه ويَخدمون من وجه آخر كما ذكرنا في قوى النفس »[٢] .

هذه الفضيلة لا تكتنفها رذيلتان كالفضائل السابقة ، بل رذيلة واحدة

(١) المصدر ذاته ، ص ٨٠ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٨١ .

هي الجور ، لأنّه لا يوجد بين الترتيب وعدمه وسط .

لا يميل الغزالي إلى الرأي القائل إنّ الأخلاق طباع لا تتغير ، ويذهب إلى أنّها وليدة التربية والتعليم والإلهام .

ولو كانت الأخلاق غير قابلة للتغير لما قال النبي : « حسنوا أخلاقكم » ولو امتنع ذلك بطلت المواعظ والوصايا والترغيب والترهيب .

حتى أنّ خلق البهائم قابل للتغيير ، وهذا ما نلفيه في ترويض الحيوانات وتدجينها .

إنّ ما خلق الله قسمان : قسم لا فعل لنا فيه كالسماء والكواكب وأعضاء أبداننا ، وقسم قابل للتغيير بالتربية لقبول كمال أكبر كالقوى الغضبية والعقلية والشهوانية . أجل نحن لا نستطيع اقتلاع هذه القوى من أنفسنا ، ولكننا نستطيع قهرها واسلاسها بالرياضة والمجاهده والعادة . هذا ما أُمرنا به وبه تحقق سعادتنا[١] .

بيد أنّ الغزالي لا يستبعد أثر الفطرة في الأخلاق فنسمعه يقول : « ولا ينبغي أن نستبعد أن يكون بالطبع في مبدأ الفطرة في العلوم ما يحصل بالجهد والاكتساب كما يكون ذلك في الأخلاق . فرب صبي صادق اللهجة سخي جريء ، وربما يخلق بخلافه ، وذلك يحصل بالتأديب والتربية ، فإذاً الفضيلة تارة تحصل بالطبع وطوراً بالاعتياد ومرة بالتعليم . فمن تضافرت في حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعاً واعتياداً وتعلماً فهو في غاية الفضيلة . ومن كان رذلاً في هذه الجهات الثلاث فهو في غاية الرذيلة ، وبينهما رتبة من اختلفت فيه هذه الجهات[٢] .

أضف إلى هذه العوامل الثلاثة عاملاً رابعاً هو الإلهام نحو أن يولد الإنسان فيصير عالماً بغير معلم كعيسى بن مريم ويحيى بن زكريا وسائر الأنبياء . وقد يحصل ذلك لغير الأنبياء كالأولياء[٣] .

ووسائل التأديب هي الترغيب والترهيب بالنسبة للعوام ورجاء المحمدة وخوف المذمة بالنسبة للحكام وأكابر الدنيا ، والعقل والإقناع بالنسبة للعقلاء

(١) المصدر ذاته ، ص ٦١ .
(٢) المصدر ذاته ، ص ٦٩ .
(٣) المصدر ذاته ، ص ٦٨ - ٦٩ .

والحكماء والأولياء . وينبغي مراعاة السن في اللجوء إلى هذه الوسائل . ففي ابتداء الصبا لا يمكن زجر الإنسان وحثّه بالحمد والذمّ بل بالضرب والطعام . وإذا أصبح مميزاً ومقارناً للبلوغ أمكن زجره وحثّه بالمحمدة والمذمة . وإذا بلغ وغدا راشداً نتوجه إلى عقله بالأدلة والبراهين على الحق والباطل والصالح والطالح(١) .

الخير :

يحدد الغزالي الخير كما فعل ارسطو بأنّه مايوصل إلى السعادة . والخيرات كثيرة ومتنوعة . ويمكن قسمتها إلى خمسة أنواع هي الآخروية والنفسية والبدنية والخارجية والتوفيقية . فالآخروية هي الخلود والسرور والعلم والغنى . والنفسية أربعة هي العلم والورع والمجاهدة والإنصاف . والخيرات البدنية أربعة أيضاً هي الصحة والقوة والجمال وطول العمر .

أمّا الخيرات الخارجية فكذلك أربعة هي المال والأصل والعز وكرم المعيشة .

وأخيراً التوفيقية أربعة هي هداية الله ورشده وتسديده وتأييده وهي تتعلق ببعضها البعض ويكمل بعضها البعض .

وثمّة تقسيم آخر ثلاثي يقول إنّ الخيرات تكون إمّا نافعة أو جميلة أو لذيذة . يقابلها الشرور الثلاثة : الضرر والقبح والألم . وبعضها مطلق يجمع بين النفع والجمال واللذة كالحكمة وبعضها مقيّد يجمع بعض هذه الصفات فقط .

وثمّة تقسيم أخير يبنى على قوى النفس الثلاث . فهناك خيرات عقلية هي أسمى الخيرات . وهناك خيرات شهوانية كلذّة الأكل والمشرب والمنكح .

وهناك خيرات غضبية كلذة الرياسة والغلبة .

ويعترف الغزالي أنّ فلسفته الخلقية نابعة من عقيدته الصوفية . لذا يعتبر الخيرات الآخروية هي الحقة . ويدعو إلى الإكتفاء بالضروري من الطعام والشراب والنكاح الحلال أمّا الغضب فلا يحمد إلاّ عند مشاهدة المنكرات(٢) .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٩ ـ ٩٣ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ١٤٠ .

خاتمة

بعد هذه الجولة في رحاب الفكر العربي الفلسفي نستطيع تأكيد الإجابة على التساؤل عما إذا كان ثمّة فلسفة عربية : إنّ للعرب فلسفة كما لليونان فلسفة ، فلسفة تختلف عن الفلسفة اليونانية وتضارعها أهمية وشأناً .

وهذاالرأي يناقض ما ذهب إليه معظم المستشرقين الذين ينكرون وجود فلسفة عربية أصيلة ، ويزعمون أنّ ما دعي فلسفة عربية ليس سوى اقتباسات عن الفلسفة اليونانية ، أو هو الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية .

وحجتهم كما يقول دي بور المستشرق الهولندي في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٤٠ ـ ٤١ » : إنّ الفلسفة الإسلامية لم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا بمعالجات جديدة للمشكلات القديمة .

لقد بينا أنّ هذا الزعم ينطوي على مغالطات كثيرة : فإنكار وجود الفلسفة العربية لا يؤيده وجود مئات المؤلفات التي خلفها المفكرون العرب في العصر العباسي . ولا يضير هؤلاء المفكرين تأثرهم بمن سبقهم من مفكري اليونان ، فظاهرة التأثر والأخذ ماثلة عند جميع الشعوب . لقد أخذ اليونان عن المصريين والكلدان ، وأخذ العرب عن اليونان والهنود والفرس ، وأخذ الأوروبيون عن العرب . وإذا كان العرب قد تناولوا المشكلات ذاتها التي تناولها اليونان فلأنّ مشكلات الفلسفة تكاد تكون محددة المواضيع . وليس صحيحاً أنّ

العرب لم يبتكروا لها حلولاً جديدة ، ولا يجب أن نقتصر في حكمنا على الفلاسفة العرب الذين بهرهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، فأعجبوا بهم وتتبعوا خطاهم ، وإنّما ينبغي أن ننظر إلى المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وسواهم لنرى كم ابتعد هؤلاء عن اليونان وكم تحرروا من عبوديتهم . فهذا الجاحظ المعتزلي يهزأ بأرسطو ويخالفه في العديد من الآراء حول الأجرام السماوية والحيوانات . وهذا الغزالي الأشعري يحمل على الفلاسفة المشائين ويسفه حجمهم ويأتي بحلول جديدة لمسألتي السببية وروحانية النفس . وهذا ابن تيمية يقوض أركان منطق أرسطو . وهؤلاء المعتزلة يشتركون في مباراة لصياغة نظرية أصيلة في المعرفة .

كما بيّنا خطأ بعض الباحثين العرب المعاصرين أمثال عبد الرحمن بدوي ، في مقدمة كتابه « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » عندما يقول إنّ العرب لم ينتجوا فلسفة ولم يستطيعوا فهم الفلسفة اليونانية لأنّ الروح الإسلامية تنكر الذاتية . بينما تمتاز الروح اليونانية بقوة الشعور بالذات الفردية والاستقلال بالرأي والكيان عن غيرها من الذوات ، وهذا شرط لإبداع الفلسفة . إنّ خطأ بدوي واضح لأنّ الإنسان العربي أشدّ البشر إحساساً بذاته وميلاً إلى الفردية والاستقلال بالرأي . ومن هنا كان تشعب المذاهب وكثرتها حول المسألة الواحدة . ويكفي قراءة كتاب مثل مقالات الإسلاميين للأشعري لتتحقق مما نذهب إليه .

وأوضحنا خطأ رأي المستشرق الإنكليزي القائل إنّ الغنوص الهليني الذي وجده العرب في البلاد التي فتحوها ، وهو مزيج من الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم ، قد اصطدم ، بعد الفتح ، بالإسلام ، وجرى صراع مرير بينهما انتهى بانتصار هذا الغنوص . ولا ندري كيف انتصر ذلك الغنوص والإسلام ما زال مسيطراً على نفوس الناس في جميع المناطق التي يدين أهلها بالإسلام .

إنّ الفلسفة العربية الأصيلة تنبع من القرآن ونتاج المتكلمين الذين ندبوا أنفسهم في البدء لشرح ما انطوى عليه من عقائد ومبادىء ، بيد أنّهم ما لبثوا أنْ عالجوا جميع المشكلات الميتافيزيقية والخلقية والمعرفية والجمالية . أمّا المفكرون الذين أطلق عليهم اسم الفلاسفة فقنعوا بالفلسفة اليونانية ولم يأتوا بجديد ذي

شأن ، وعليهم ينطبق قول المستشرق دي بور . وحاولوا التوفيق بين الإسلا والفلسفة اليونانية فلم يفلحوا بسبب اختلاف نظرتيهما إلى الله والـ والإنسان .

فالكون في الفكر اليوناني سرمدي وجد منذ الأزل وسيستمر إلى الأبد ومادته سواء كانت ذرات على مذهب ديموقريطس أو هيولى على مذهب أرسطو قديمة خالدة تتخذ أشكالاً وصوراً مختلفة فتكون الكائنات الكثيرة وتفسد حسب قوانين طبيعية دقيقة . أمّا في الإسلام فهو ذو بداية ونهاية أوجده الله من العدم ومصيره إلى العدم ولا شيء يبقى سوى وجه الله . وبمشيئة الله يحدث ما يحدث ويفسد ما يفسد ، ولا شيء يمنع من تغيير نظام العالم إذا قضت مشيئة الله فتحدث المعجزات .

هذه النظرة إلى الله والعالم تمخضت عن مشكلة تعليل الشر وحر الإنسان . فإذا كان الله هو الذي يخلق العالم ويرعاه بعنايته فكيف نفسر وجـ الشر وحرية الإنسان ؟ لقد اقترح المفكرون العرب حلولاً متعددة كالقول الشرّ غير موجود بالنسبة لله (الأشاعرة) أو إنّه ليس سوى عدم الـ (ابن سينا) ، أو إنّه وجد ليكون محنة واختباراً للإنسان (المعتزلة) . وكالقو إنّ الإنسان مجبر (الجبرية) أو مكتسب لأعماله (الأشاعرة) أو هو مخيّر في أمو ومجبر في أمور (الجاحظ) أو هو حرّ (عبد الجبار) .

وبصدد المعرفة ترجح المفكرون بين الحدس والإشراق(ابن سينا) ، و التجربة الحسية والإستنباط العقلي (ابن رشد) ، أو بين الطبع (الجاحظ) وبين النظر (الجبائي) . وبرجحان كفة الحدس والإشراق قضي على العلو التجريبية .

وبشأن النبوة توصلوا إلى حلول طريفة (الفارابي ، ابن رشد . . .) أمّا بشأن الإمامة فقد تنكبوا الطريق المستقيم أو اهتدوا إلى حلّ لم يحسنوا تطبيقه . فنجم عن ذلك الصراعات الدموية والحروب الأهلية والاضطرابات وفقدان الإستقرار .

أمّا المشكلة الخلقية فقد مالوا إلى الحلّ الطبيعي القائل إنّ الأخلاق وليـ الطباع والفطرة ، فأهملوا دور العقل والتربية مما افسح في المجال للفساد

الخلقي ، واليأس من الإصلاح . وهذا الحل يتناسب مع عقيدتهم بأنّ الله خالق كل شيء بما في ذلك افعال الناس . والذين قالوا إنّ الأخلاق مكتسبة بالتربية والتعليم أمثال الغزالي وقعوا في التناقض .

فهرس المراجع

ابن تيمية ، **الرسائل** ، المطبعة المعاصرة الشرقية بمصر ، ١٣٢٣ هـ .

ابن خلدون ، **المقدمة** ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٤ .

ابن رشد ، **مناهج الأدلة** ، (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

ابن رشد ، **تهافت التهافت** ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ - ١٩٨١ .

ابن رشد ، **فصل المقال** ، (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

ابن سينا ، **الشفاء** ، طبعة وزارة الثقافة ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

ابن سينا ، **النجاة** ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ .

ابن سينا ، **الإشارات والتنبيهات** ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠ .

ابن سينا ، **مبحث في القوى النفسانية** (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) دار العلم للجميع ، بيروت ١٩٣٥ .

ابن طفيل ، **حي بن يقظان** ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٢ .

أبو حيان التوحيدي ، **الإمتاع والمؤانسة** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، ١٩٥٣ .

الأشعري ، **اللمع** ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٢ .

الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

البغدادي ، عبد القاهر ، **الفرق بين الفرق** ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

الجاحظ ، **الرسائل الكلامية** ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧ .

الجاحظ ، **الحيوان** ، طبعة عبد السلام هارون ، الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

الخياط ، **الإنتصار** ، دار قابس ، بيروت ، ١٩٨٦ .

السلمي ، **طبقات الصوفية** ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

السيوطي ، **صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٤٧ .

الشهرستاني ، **الملل والنحل** ، الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

الشيخ الصدوق ، **التوحيد** ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ .

عبد الجبار ، القاضي ، **المغني** ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

الغزالي ، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٦١ .

الغزالي ، **الإقتصاد في الإعتقاد** دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩٣ .

الغزالي ، **المنقذ من الضلال** ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٣ .

الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠ .

الفارابي ، **السياسة المدنية** ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .

الفارابي ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٣ .

الفارابي ، **فصول متنوعة** ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ .

الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ .

الكرماني ، **المصابيح في إثبات الإمامة** ، منشورات حمد ، بيروت ، ١٩٦٩ .

الكندي ، **الرسائل الفلسفية** ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٥٣ .

مسكويه ، أبو علي ، **تهذيب الأخلاق** ، بيروت ، ١٩٦٦ .

النوبختي ، **فرق الشيعة** ، دار الأضواء ، بيروت ، ١٩٨٤ .

الفهرس

الفصل الثالث : المشكلة النفسية

الفصل الرابع

الفصل الخامس : مشكلة المعرفة

الفصل السادس : مشكلة النبوة

الفصل السابع : مشكلة الإمامة

الفصل الثامن : المشكلة الإجتماعية

الفصل التاسع : المشكلة الخلقية